MARTINE SEGALEN
(sub direcția)

ETNOLOGIE
CONCEPTE ȘI ARII CULTURALE

Această carte a fost editată cu sprijinul
MINISTERULUI FRANCEZ AL AFACERILOR EXTERNE
ȘI AL AMBASADEI FRANȚEI ÎN ROMÂNIA
precum și al
MINISTERULUI CULTURII DIN FRANȚA -
CENTRUL NATIONAL AL CÂRTII.

Titlul original: Martine Segalen (sous la direction de), *Ethnologie. Concepts et aires culturelles*
© - 2001. VUEF/Armand Colin Editeur, Paris.
© - 2002. Toate drepturile asupra acestei ediții sînt rezervate Editurii AMARCORD,
str. Alexandru Mocioni, nr. 6, ap. 3, tel./fax: 0256/203.964,1900-Timișoara, ROMÂNIA,
e-mail: amarcord@mail.dnttm.ro
http://www.amarcord.ro

Martine Segalen
(sub direcția)

ETNOLOGIE

CONCEPTE ȘI ARII CULTURALE

Traducere de
Margareta Gyurcsik

Editura AMARCORD
Timișoara, 2002

și

Coperta : Mască funerară peruană, secolele X-XI V

567972

BIBLIOTECA JUDEȚEANĂ
„PETRE DULFU"
MARAMUREȘ

Consilier editorial: **Ion Nicolae Anghel**

INTRODUCERE

Lumea în care etnologia și-a făurit conceptele și s-a format ca știință nu mai există, în schimb, cercetarea etnologică este mai vie ca niciodată, dacă judecăm după lista publicațiilor și a revistelor ce îi sînt consacrate : disciplina nu încetează să se diversifice. Să fie oare acesta un semn al vitalității sale, cu riscul de a se dilua? Ii las pe alții să se pronunțe în această privință. Cît despre lucrarea de față, ea își propune să facă un bilanț[1] al antropologiei ca istorie a unei discipline și ca mijloc de studiere a societăților și a culturilor : lucrarea se adresează studenților care abordează acest domeniu la începutul secolului XXI și se orientează cu dificultate în straturile suprapuse de cunoștințe privind conceptele și ariile culturale ce fac obiectul studiilor și controverselor de mai bine de 120 de ani. Fiecărui autor i s-a încredințat sarcina să trateze - în maximum 30 de pagini, adevărată sfidare! - istoria temei și/sau a domeniului său de specialitate și dezvoltările sale recente.

înscriindu-se în continuarea lucrării *Elements dethnologie* publicată în 1975 în aceeași colecție U a editurii Armând Colin, cartea de față se dorește a fi o introducere în etnologia secolului XXI și este animată de aceeași voință pedagogică precum strălucitul ei înaintaș. într-adevăr, *Elements d'ethnologie,* publicată sub direcția lui Robert Cresswell, a fost biblia unei întregi generații de ucenici etnologi. Lucrarea era concepută în două părți, prezentînd în primul volum cîteva monografii de teren foarte detaliate, care se doreau a fi tot atîtea exerciții metodologice, iar în cel de al doilea, abordări conceptuale mai teoretice.

[1] Cf. numărul 97-98. .XXVI. 1, 2 al revistei *L'Homme.* ..L'anthropologie : etatdes lieux", publicat în 1986 cu ocazia celei de a 25-a aniversări a nașterii marii reviste de antropologie franceză, care apare astăzi drept uri jalon important în studiul istoriei disciplinei.

Deşi ambele lucrări dovedesc aceeaşi preocupare didactică, între *Elemente d'ethnologie* şi prezenta lucrare există multe diferenţe evidente. Printre atîtea altele - a căror expunere ar cere o comparaţie termen cu termen — vom cita trei.

în primul rînd, lucrarea condusă de Robert Cresswell este dominată în mod hotărîtor de influenţa etnologiei economice şi mai ales a tehnologiei, fapt ce poate fi observat atît în numărul de capitole cît şi în organizarea manualului. Anii 1960, ani ai constituirii unei comunităţi profesionale a antropologilor, cu un program riguros de predare în universităţi (dar încă prea puţin extins) şi cu crearea unor laboratoare ale CNRS şi EHESS, constituie scena înfruntărilor între adepţii teoriilor lui Andre Leroi-Gourhan şi Claude Levi-Strauss sau, în termeni oarecum caricaturali, între căile de abordare a societăţilor prin tehnică, propuse de primul, sau prin social şi mit, propuse de celălalt. Materialismul istoric şi structuralismul îşi dispută întîietatea. Dacă introducerea redactată de Cresswell prezintă aceste două curente de gîndire dominante, curentul cel mai bine reprezentat în textele din lucrare este cel de al doilea, în versiunea sa marxistă. Or, aceste mari sisteme teoretice cu ambiţii totalizante nu mai sînt la ordinea zilei, fapt ce poate să ne mîhnească, dacă vedem în el o atonie a disciplinei sau să ne bucure, constatînd că aria de cercetare este mai deschisă din moment ce devine inutil să ne situăm într-o tabără ori în alta. Ştiinţele umane în general, şi etnologia în special, au ieşit din era înfruntării între paradigmele generale avînd pretenţia de a domni peste toate disciplinele şi au intrat într-o epocă a paradigmelor locale.

In al doilea rînd, dacă anumite dezvoltări rămîn extrem de actuale şi constituie o introducere esenţială în istoria cîmpului disciplinei, aşa cum se întîmplă cu tabloul relaţiilor între apariţia şcolilor etnologice naţionale şi structurile economice şi politice unde au apărut acestea — tablou propus de Robert Cresswell —, alte aspecte sînt datate. Este cazul insistenţei asupra faptului că etnologia constituie studiul „grupurilor", că „majoritatea societăţilor pe care se practică cercetarea etnologică trăiesc în principal din producţia agricolă" (p. 22). „Grupul" este un concept pe care s-au întemeiat antropologia socială şi antropologia biologică. Chiar dacă Cresswell respinge conceptul de „etnie", folosirea termenului „grup" cu care îl înlocuieşte nu e deloc satisfăcătoare. Capitolul cu care se deschide prezenta lucrare deconstruieşte în mod salutar acest termen folosit la origine pentru a stabili o distanţă între „etniile primitive" şi sălbatice şi „noi", civilizaţii, care alcătuim popoarele şi naţiunile. Dar, mai mult încă, „etnie" sau „grup", ca entităţi discrete ce puteau fi percepute distinct una de alta, cu caracteristicile culturale proprii etc. — dacă admitem că ele au existat vreodată — au dispărut din lumile noastre mobile şi complexe. Ne interesează acum reţelele, entităţile socioculturale în contextul lor local, dar şi naţional sau internaţional (cazul diasporelor).

în al treilea rînd, structurarea lucrării lui Cresswell în două volume — unul consacrat „terenurilor", ce se dorea metodologic şi corespundea, prin intermediul unui exerciţiu monografic, etnografiei, în timp ce al doilea volum, consacrat „abordărilor", corespundea etnologiei — a putut părea depăşită din punctul de vedere al dezvoltării cercetării etnologice în ultimul sfert de secol (dar şi datorită constrîngerilor editoriale care nu au permis redactarea a două volume!). O astfel de separare pare puţin convingătoare, genul monografiei fiind total depăşit, ca şi închiderea în sine franco-franceză. Prezenta

lucrare încearcă să unească în toate cazurile etnografia şi voinţa comparativă a proiectului antropologic ; sprijinindu-se pe exemple recente, fiecare capitol se străduieşte să ofere cea mai largă viziune posibilă asupra conceptelor şi ariilor geografice studiate; în sfirşit, lucrarea noastră stă mărturie despre dialogul iniţiat între cercetările franceze şi cercetările publicate în limbi anglo-saxone. în această privinţă, comparaţia între bibliografiile diferitelor capitole ale celor două lucrări este edificatoare : în lucrarea de faţă nu există nici un capitol a cărui bibliografie să nu fie constituită măcar pe jumătate din referinţe anglo-saxone, în timp ce la Cresswell referinţele în limba engleză lipsesc aproape cu desăvîrşire (cu excepţia capitolelor referitoare la rudenie şi la ecologie, în care acestea predomină).

Dincolo de aspectele particulare, care nu sînt desigur secundare, împărţirea lumii în sălbatici şi civilizaţi, aflată la baza lucrării lui Cresswell, este astăzi de domeniul trecutului. Este oare etnologia capabilă să prezinte lumea „reală" atît de complexă? Cum poate ea opera ştiind că, în opoziţie cu terenurile sale fondatoare, nu mai este singurul actor ştiinţific şi produce cunoaştere alături de alţi observatori ai socialului, sociologia, demografia, economia etc?

„Mod marginal de cunoaştere", spune Levi-Strauss, „disciplină de frontieră", etnologia— sînt convinşi autorii acestui volum — poate ajuta la înţelegerea mutaţiilor unei lumi care se globalizează şi a schimbărilor culturale şi sociale ce se produc în toate societăţile şi în primul rînd în cele studiate cu predilecţie de etnologie. Pentru a da un exemplu dintre multe altele, un antropolog ca Andrew Strathern (1979) a arătat în mod strălucit că banii nu constituie antiteza comunităţii : în Noua *Guinee,* societăţile din ţinuturile înalte s-au îmbogăţit prin munca migranţilor, din producţia de cafea şi din alte recolte, iar din această cauză marile schimburi ceremoniale prosperă mai mult ca oricînd, întărind relaţia de rudenie şi prestigiul unor *big-men.* Departe de a dispărea, relaţiile sociale şi formele puterii politice tradiţionale se dezvoltă. In loc de scoici, monedele în circulaţie sînt maşinile Jeep Toyota. Acest exemplu arată că ştiinţele sociale, şi în mod special etnologia, se confruntă astăzi cu problema articulării localului cu globalul; toate societăţile sînt de bine de rău integrate în ordinea mondială şi economică. Singularităţile lor nu au dispărut, dar această integrare constituie un context nou pentru întreprinderea etnologică. Ea contribuie de altfel la aproprierea societăţilor „din alte părţi" şi a „societăţilor de aici".

Etnologia are toate motivele să fie dezorientată: primitivii şi sălbaticii săi de odinioară au dispărut, grupurile de asemenea, şi iată că se produce o răsturnare a perspectivelor. De exemplu aborigenul din Australia, văzut de colonii albi ca arhetip al subordonatului, al sălbaticului disprefuit, întruchipează astăzi paradigma autenticităţii, într-un moment în care etnicitatea devine o calitate în favoarea restituirii unor drepturi pînă acum încălcate. „Este unul din fenomenele cele mai remarcabile ale istoriei moderne — scrie Marshall Sahlins —, popoarele ojibwa, hawaian, inuit, tibetan, amazonian, aborigen din Australia, maori, senegalez vorbesc fiecare despre «cultură» tocmai în contextul ameninţărilor naţionale şi internaţionale la adresa existenţei sale. Nu e vorba aici de o dorinţă nostalgică avînd drept obiect *tipi-mi\e,* tomahawk-urile sau alte suporturi fetişizate ale unei identităţi originare... Adevăratul sens al conştientizării «culturii» este acela că popoarele îşi

revendică propriul spaţiu în ordinea culturală mondială. Mai degrabă decît de refuzul unor produse şi relaţii ale World System-ului, e vorba de dorinţa de a le indigeniza. Proiectul constă aşadar în indigenizarea modernităţii" (1999, pp. 16-17). Populaţiile maya din Chiapas, tukanoan din Columbia, amerindienii din Quebec şi atîţia alţii au citit lucrările de etnologie ce le sînt consacrate şi le utilizează pentru a-şi susţine revendicările. Protagoniştii revendică astăzi dreptul de a-şi cunoaşte istoria şi studiile al căror obiect au fost odinioară.

La rîndul lor, unele ţări din Africa şi Asia creează muzee de etnologie pentru a-şi funda identităţile naţionale proaspăt dobîndite, atribuindu-le în ţările lor acelaşi rol pe care l-am atribuit noi muzeelor noastre de artă şi de tradiţii populare pentru a legitima culturi altădată dominate. Adăpîndu-se din rezervorul cunoştinţelor produse de etnologie, societăţile foştilor colonizaţi vorbesc acum în numele lor. In aceste condiţii, locul etnologului este pe teren, cu atît mai mult cu cît se va învecina acolo cu turistul pe care studiile recente nu îl mai consideră distrugătorul unui „autentic" încremenit în „tradiţie" (Boissevain, 1996 ; Smith, 1989). Aşa cum odinioară eschimoşii din Angmassalik îi cereau lui Joelle Robert-Lamblin să le reamintească cuvintele lor pierdute, populaţia warlpiri implantaţi în deşertul din nordul Australiei i-a cerut Barbarei Glowczewski să-i însoţească pentru a realiza un CD-Rom despre visurile şi strămoşii lor, dar supunîndu-se condiţiei impuse de ei ; respectarea tabu-ului care constă în a nu prezenta numele şi imaginea unui mort. Picturile indigene ale indienilor de pe coasta de Nord-Vest a Statelor Unite sau cele ale aborigenilor dobîndesc în sfîrşit statutul de obiecte de artă : apare şi la ei noţiunea de artist. In afara revendicărilor etnice, etnologii de pe teren ştiu că lumea „reală" pe care trebuie s-o înţeleagă şi să-i facă şi pe alţii s-o înţeleagă este urbanizarea, dar şi violenţele şi războaiele, ravagiile pandemiei de sida *(cf.* capitolul 9 consacrat studiilor africaniste), noile ritualuri ale New Age *(cf.* capitolul 10 consacrat studiilor americaniste).

In această lume cu susul în jos, instrumentele conceptuale clasice, timpul, spaţiul, viaţa cotidiană, dar şi unele concepte precum putere şi teritoriu continuă să ofere chei de acces pentru „a percepe lucrurile mari în lucrurile mai mici" (Marshall Sahlins, 1999, p. 16). Aflate la temelia disciplinei, marile dezbateri despre dar şi reciprocitate, rudenie, ritual, schimbări culturale continuă să fie de actualitate, cu condiţia de a şti să articulăm diversele niveluri ale analizei: localul, regionalul, naţionalul. Din această cauză, prima parte a lucrării reia prezentarea clasică a conceptelor de bază, propunînd o istorie a genezei lor şi o reevaluare a forţei lor euristice. Procedînd astfel, am hotărît să nu împărţim cîmpul în subdiscipline, etno-botanica, etno-medicina, etno-muzicologia, despre care ştim că, autonomizîndu-se excesiv, ar risca să ne facă să pierdem din vedere proiectul global al unităţii disciplinei. Diferitele tematici prezente sînt analizate în cadrul fiecăreia dintre ariile studiate. Pe lingă cîmpurile conceptuale clasice sînt dezvoltate altele a căror pertinenţă este afirmată tocmai pentru a desăvîrşi programul comparativ care rămîne vocaţia de bază a antropologiei : antropologia artei, etnolingvistica, pragmatica, ştiinţele cognitive, care cunosc o dezvoltare remarcabilă în ultimii douăzeci de ani. Comentarii ample sînt consacrate, în majoritatea cîmpurilor, confruntării cu aceste ştiinţe şi moduri de acţiune, precum şi cu ştiinţele numite dure, fie că este vorba de

raționalitatea tehnică, de reproducerile numite „asistate" sau de științele neuro-fiziologice.

Se spune uneori că relele etnologiei franceze sînt generate de închiderea disciplinară, consecință a structurării cercetării în jurul unor laboratoare care studiază entități socio-geografice. Desigur, „fiecare teren dă naștere unor abordări proprii în funcție de particularitățile culturale și sociale, dar și de condițiile specifice care au favorizat dezvoltarea etnologiei în aceste regiuni geografice", subliniază Carmen Bemand și Jean-Pierre Digard (1986, p. 63). Paradigmele regionale (de exemplu structuralismul olandez din perioada antebelică în Asia de Sud-Est) s-au născut în cadrul unor colective de cercetători care studiază aceleași probleme referitor la societăți apropiate. Cu toate acestea, nu există pericolul unei derive a parcelării în partea a doua a lucrării, consacrată ariilor culturale.

Această prezentare își păstrează rațiunea de a fi în primul rînd în confruntarea dintre genezele științifice: se poate astfel observa cît de diferite au fost împărțirile disciplinare, cunoașterea Oceaniei, de exemplu, datorîndu-se în mare măsură lucrărilor geografilor, cea a Asiei de Sud-Est lucrărilor unor specialiști în științele religiilor etc, ceea ce explică în parte direcția pe care au luat-o lucrările timp de cincizeci de ani. Bilanțul cercetărilor contemporane scoate în evidență problemele comune apărute în ultimii douăzeci de ani datorită multiplelor colocvii tematice ; nu există sector geografic unde schimburile să nu fie transnaționale și transdisciplinare, unde antropologia să nu dialogheze cu istoria (cazul Americilor și al Africii), cu știința religiei (India), cu știința politică (Europa), cu științele cognitive (în toate ariile), dar și cu sociologia, economia sau dreptul. Fără a nega faptul că împărțirea în arii riscă să genereze închiderea într-un supradeterminism geografic, ea nu împiedică nicidecum deschiderea, în planul schimburilor și al reflecției, spre un comparatism care rămîne proiectul fundamental al antropologiei.

într-adevăr, cele două părți ale volumului arată schimbările de paradigmă care sînt rodul unei acumulări importante a cercetărilor în ultimii douăzeci de ani. Există acum în toate regiunile un interes pentru fenomenele urbane sau pentru noile ritualuri. Politica generează pretutindeni întrebări privind legătura între minorități și formarea statelor (de exemplu în societățile arabe, dar și în Asia de Sud-Est) sau construcțiile politice mai ample (de exemplu aceea a Europei). Recitirea trecutului — rod al unei cooperări cu istorici și arheologi — retrasează destinul comunităților culturale: recunoaștem astfel în culturile andine pecetea unui trecut colonial multă vreme ocultat; descoperiri arheologice fundamentale transformă viziunea noastră asupra societăților din Amazon ia: în opoziție cu ceea ce s-a crezut timp îndelungat, aceasta din urmă nu reprezintă ținutul de predilecție al unor mici grupuri izolate în medii ostile, ci mai degrabă vestigiile unor mari populații sedentare, complexe, ierarhizate, acționînd asupra mediului și care au fost decimate de colonizare.

Acest manual destinat studenților debutanți nu este o enciclopedie. Chiar dacă, așa cum am subliniat, toate capitolele au la bază o considerabilă bibliografie anglo-saxonă, lucrarea prezintă mai ales punctul de vedere particular al etnologiei franceze, ceea ce înseamnă că anumite cîmpuri geografice sînt mai puțin sau chiar deloc tratate, acolo unde cercetarea franceză lipsește, de exemplu în cazul Americii de Nord, teren predilect al cercetătorilor din universitățile americane sau în acela al Europei de Est, al țărilor din fosta Uniune Sovietică și din Asia Centrală, terenuri ce se deschid abia acum cercetării.

Capitolele trimit unele la altele, astfel încît cititorul poate lesne repera autorii care au marcat cel mai mult istoria veche și contemporană a disciplinei, putînd în același timp confrunta utilizarea pe terenuri particulare a unor concepte discutate în prima parte a lucrării.

Această lucrare se dorește o „introducere" într-o disciplină care își atribuie scopul de a înțelege funcționarea socială a unei lumi foarte complexe. Studenții debutanți vor găsi aici bazele pornind de la care își vor putea alege în cunoștință de cauză temele de cercetare și terenurile posibile de studiu.

Elements d'ethnologie rămîne de acum înainte un jalon istoric al disciplinei. Să sperăm că lucrarea de față va avea aceeași fericită soartă și că progresele în cunoașterea lumii ce ne înconjoară, realizate prin intermediul etnologiei, vor face să fie la rîndul ei depășită.

Martine Segalen
iulie 2001

BIBLIOGRAFIE

Bernand C, Digard, J.-P. (1986), „De Teheran a Tehuantepec. L'ethnologie au crible des aires culturelles", *L 'Homme,* 97-98, ianuarie - iunie, XXVI (1-2), pp. 63-80

Boissevain J. (1996), *Coping with tourists. European reaction to mass tourism,* Oxford, Berghan Books

Bonte P., Izard M. (dir.) (1991), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie,* Paris, PUF

Cresswell R. (sub direcția) (1975), *Elements d'ethnologie 1. Huit terrains ; 2. Six approches,* Paris, Armând Colin, col. U

Sahlins M. (1999), *Les lumieres en anthropologie?,* Societe d'ethnologie, conference Eugene Fleischmann

Smith W. (ed.) (1989), *Host and guest. The anthropology of tourism,* Philadelphia, University of Pennsylvania Press

Strathern A. (1979), „Gender, ideology and money in Mount Hagen", *Man,* 14, pp. 530-548

Tamisier J.-C. (dir.) (1998), *Dictionnaire des peuples,* Paris, Larousse

PRIMA PARTE

CONCEPTELE

Capitolul 1

Problema etniei, dezbateri asupra identității

Bernard Formoso

1. O NOȚIUNE DE REFERINȚĂ PROBLEMATICĂ

Eponim al disciplinei, termenul *etnie (ethnos)* a fost considerat multă vreme ca fiind de la sine înțeles, fără a pretinde vreun comentariu. Totuși, în spatele falselor evidențe întreținute de primii cercetători, el apare astăzi puternic conotat, chiar datat, și pune problema frontierelor ce separă cele două domenii conexe ale științei, etnologia și sociologia.

Etnologii studiază „etniile". Dar care e semnificatul acestui cuvînt? în deceniile ce au urmat anului 1896, data apariției sale în limba franceză, el era aplicat unor populații îndepărtate în spațiu și percepute ca „primitive". în acest sens, a fost asociat cu un alt termen, acela de *trib,* cu care va sfîrși prin a se confunda parțial. A fost efectuată atunci o serie de alunecări semantice în scopul unei disocieri clare a cuplului *etnie - trib* de substantivele *popor* sau *națiune,* acestea din urmă fiind rezervate din acel moment societăților „civilizate". Dacă astăzi se vorbește despre etniile zulu, yanomami..., și dacă presa vrea să vadă în conflictele „barbare" din Balcani sau din Caucaz efectul unor vechi rivalități interetnice, folosirea cuvîntului cu privire la componentele națiunii franceze ar părea deplasată. Se spune despre corsicani, bretoni sau basci că formează popoare!

Recursul la termenii *etnie* sau *trib* stabilește deci la origine o distanță dublată de o deosebire calitativă între Noi și Ceilalți, între ceea ce ținea de familiar și ceea ce părea străin, ciudat și subevoluat, conform unui fenomen clasic de denigrare a alterității. în modul de gîndire de la sfîrșitul secolului al XlX-lea și începutul secolului XX, plămădit din evoluționism și pătruns de așa-zisa superioritate tehnologică, morală și culturală a Occidentului, entitățile calificate drept/w/w se înscriau în domenii de civilizație recunoscute, se afirmaseră ca subiecți ai unui destin istoric și chiar se impuseseră sau se

uniseră în elaborarea unui proiect politic — cel al statului-naţiune. *A contrario,* etniile, populaţii marginale, erau percepute, în prelungirea tezelor filosofice din secolul al XVIII-lea, ca apropiate de starea de natură, incapabile să-şi depăşească pulsiunile violente şi, drept urmare, supuse anarhiei, scindărilor şi totodată stagnării materiale. Pe scurt, nişte societăţi a-politice, a-economice, fără istorie, incapabile de a evolua prin ele însele; tot atîtea pseudo-lipse ce le transformau în ţinta ideală a acţiunii civilizatoare cu care se mîndreau puterile coloniale. Prin această definiţie, termenul prelungea accepţiunea grecescului *ethnos,* deoarece în antichitate acesta desemna populaţiile integrate în spaţiul social elenic, dar cărora le lipsea *polis-ul,* organizarea în cetate-stat.

Concepuţi pe baza unor *a priori-mi* etnocentrice şi evoluţioniste, termenii *trib* sau *etnie*[1] nu erau deloc apţi să susţină cauza unei ştiinţe globale a societăţilor umane. Dimpotrivă, ei au servit drept pretext pentru instituirea unor separări nete ale disciplinelor, constituind bastioane instituţionale şi „locuri interzise" care au reprezentat un obstacol în calea dezvoltării dorite a unei sinergii comune. Astfel, etnologilor le-a revenit studierea „Sălbaticilor" din ţinuturile îndepărtate; folcloriştilor Je-a revenit culegerea datinilor şi obiceiurilor comunităţilor ţărăneşti sau ale popoarelor „arhaice" din zonele de la marginea bătrînei Europe; în sfîrşit, sociologii şi-au fixat drept sarcină analiza fenomenelor sociale şi a instituţiilor, aşa cum se dezvoltă ele în cadrul societăţilor moderne, industrializate : societăţi considerate a fi prea vaste, eterogene, complexe şi evolutive pentru a permite înţelegerea totalizantă şi, cum vom vedea, reificantă pe care o favoriza folosirea termenului *etnie.*

1.1. Etnia, rasa şi proiectul colonial

Astfel circumscrisă, etnologiei nu îi rămînea decît să crească sub tutela colonială. Intr-o epocă — a doua jumătate a secolului al XlX-lea — cînd o parte a Europei îşi întindea tentaculele asupra întregii lumi şi cînd disciplina se afla încă la începuturile ei, primii şi principalii etnografi au fost misionarii şi militarii. In acest context, folosirea termenului *etnie* trimitea la o intenţie generală bine rezumată de J.-L. Amselle (1985 : 19) care scrie: „A distinge înjosind constituia f...j preocuparea gîndirii coloniale şi la fel cum era necesar să se «găsească şeful», trebuiau găsite, în sinul magmei populaţiilor din ţările cucerite, nişte entităţi specifice". Desigur, L. de Heusclrare dreptate să reamintească faptul că populaţiile din ţările cucerite nu erau chiar atît de magmatice cum credea Amselle şi că etniile nu sînt un simplu produs derivat din orînduirea colonială, într-adevăr, cu mult înaintea instaurării acestei orinduiri, exista deja în Africa, în America sau în Asia o multitudine de entităţi socioculturale relativ stabile şi conştiente de sine. Este totuşi de netăgăduit că termenul a slujit la a închide într-un cadru conceptual

[1] Ale căror echivalente anglo-saxone sînt expresiile *tribe, people* în engleză, *volker stamtn sau volkstamm* în germană.

[2] L. de Neuseh (1997). „l/ethnie : Ies vicissitudes d'un concept". *Archives europeennes de sociologie,* XXVIII-2. pp. 185-186.

devalorizant, precum și în împărțiri administrative și categorii arbitrare, unele grupuri care pînă atunci se defineau altfel. Pe scurt, a servit drept instrument de dominație.

în plus, conceptul a avut mult de suferit ca urmare a proximității inițiale cu cel de *rasă*. Astfel, etnia a fost considerată la început ca simplu epifenomen cultural al unor categorii rasiale care, începînd din secolul al XVIII-lea și grație lucrărilor lui Buffon, se impuseseră ca principal mijloc de a gîndi diversitatea umană. Rase a căror definiție provenea de altfel din alunecările constante între criteriile biologice și culturale, inclusiv la spiritele cele mai rafinate ale secolului al XlX-lea, ca E. Renan, care credea în existența unor rase biologice, vorbind totodată de rase lingvistice. Primul care a făcut o legătură între cele două concepte a fost J. Gobineau în *Essai sur l'inegalite des races humaines* (1853-55), unde folosea calificativul *etnie* pentru a exprima metisajele rasiale considerate de el factori de degenerescentă. Mai tîrziu, G. Vacher de Lapouge *(Les selections sociales,* 1896), care a introdus substantivul *etnie* în limba franceză, l-a folosit pentru a defini grupurile formate pe baza apropierilor lingvistice și culturale între rase diferite. Să reamintim de asemenea că la începutul secolului XX militarii francezi au recurs mult la acest neologism pentru a-i clasa pe autohtoni și a pune astfel mai lesne în aplicare în colonii „politica raselor" concepută de Gallieni și Lyautey.

Deși de atunci încoace multiple cercetări din biologie au demonstrat caracterul întru totul arbitrar al clasificărilor rasiale, gîndirea curentă rămîne încă oarbă la aceste cuceriri științifice. în mass-media de exemplu, se întîlnesc frecvent confuzii nefericite între *etnie* și *rasă,* între trăsăturile culturale și criteriile fizice.

Este edificatoare în această privință folosirea expresiei *ethnic group* în Statele Unite începînd din anii 1960. Ea este aplicată atît Negrilor (categorie rasială), cît și evreilor (categorie confesională) și diferitelor minorități definite prin referire la țara de origine (portoricani, italieni, polonezi, chinezi etc). Sintagma *ethnic group* este totodată edificatoare deoarece arată cum, chiar într-o țară de emigranți, aflată la originea ideologiei lui *meltingpot,* conceptul de *etnie* e utilizat ca instrument pentru a ține la distanță și a domina. *Ethnic group-urile* sînt într-adevăr toate grupurile minoritare supuse ordinii culturale și politice a WASP, „Albii" anglo-saxoni și protestanți.

1.2. Spre o reevaluare critică a conceptului

începînd din anul 1920, cînd se constituia ca adevărată disciplină științifică dominată nu de etnografi de ocazie, ci de universitari, etnologia se delimitează treptat de rasialism și de evoluționismul unilateral în care se complăcuse pînă atunci, unii dintre reprezentanții săi cei mai eminenți revoltîndu-se chiar împotriva acestor moduri sumare de a înțelege alteritatea. Cei doi pionieri ai etnologiei anglo-saxone, F. Boas și B. Malinowski, au arătat calea de urmat: primul, deconstruind, pe baza unor argumente solide, noțiunea de *lip rasial*; cel de al doilea, denunțînd cîteva dintre prejudecățile din care e plămădită gîndirea colonială, și unul și celălalt contestînd validitatea construcțiilor evoluționiste. în același timp, în Franța, sub impulsul lui M. Mauss, preluat de CI. Levi-Strauss, a prins viață un dublu proiect științific : acela de a descoperi legile generale care asigură unitatea

Omului (dimensiune antropologică) pornind de la studiul comparat al modurilor de organizare şi al elaborărilor culturale care determină diversitatea societăţilor umane (dimensiune etnologică). Prin ambiţia sa universalistă, acest program sugera lărgirea terenurilor de anchetă la societăţile numite moderne sau complexe. Datorită avîntului cercetărilor efectuate în această direcţie, etnologia a ieşit puţin cîte puţin din zalele prost croite în care fusese îmbrăcată la început. Cîmpul său de competenţă nu a mai fost definit de atunci încoace prin referire doar la societăţile exotice sau „primitive".

Aceste progrese, precum şi distanţarea faţă de ideologia colonială, la care se adaugă dezvoltarea cercetărilor de etnoistorie în anii 1960, impuneau o reevaluare critică a conceptului de *etnie.* Deoarece acesta păstra pecetea de neşters a vechilor sale conotaţii, avînd totodată un cîmp de aplicaţie prea restrîns, decalajul său faţă de noile obiecte de studiu ale etnologilor creştea. Dacă, între anii 1920 şi 1960, folosirea sa nu a ridicat nici o problemă, întrucît societăţile studiate erau în majoritate exotice iar paradigmele dominante ale disciplinei se întemeiau pe o concepţie în acelaşi timp naturalistă a etniei şi reificantă a culturii, nu la fel s-au petrecut lucrurile la sfirşitul anilor 1960. Accepţia sa clasică a fost atunci criticată cu pertinenţă de interacţioniştii anglo-saxoni şi de marxiştii francezi.

Aceste critici, asupra cărora vom reveni, trebuie oare să ducă pur şi simplu la abandonarea termenului *etniei* O poziţie atît de radicală nu e realistă, deoarece cuvîntul este astăzi puternic ancorat în uz şi răspîndit în limbă printr-o multitudine de cuvinte compuse („etnicitate", „etnocentrism", „etnocid", „etnogeneză", „etnonaţionalism", „etnoştiinţe" etc). Mai mult, presupunînd că abandonarea sa ar fi posibilă, ea ar dăuna vizibilităţii disciplinei căreia îi serveşte dintotdeauna drept etichetă. Trebuie totuşi să recunoaştem că legitimitatea ştiinţifică a etnologiei contemporane ţine mai puţin de studierea etniilor ca atare, cît de etalarea unor problematici şi metode de cercetare proprii, în acelaşi timp distincte şi complementare în raport cu acelea ale sociologilor sau ale istoricilor.

Din aceste considerente ar fi de dorit ca etnologii să substituie *etniei,* ca termen de clasificare a socialului, un termen aplicabil fără echivoc entităţilor socioculturale din ţinuturile îndepărtate sau apropiate, şi care să nu trimită implicit Ia o întreagă serie de atribute negative. In acest sens, o folosire sistematică a cuvîntului *societate* ar fi dintre cele mai oportune, întrucît, în limba franceză cel puţin, el nu e conotat. Cu toate acestea, dincolo de chestiunile de vocabular, problema de fond rămîne aceea a identificării grupurilor de care se interesează etnologii. Dacă anumiţi autori au calificat etnia drept „subiect fictiv" (Bazin, în Amselle şi M'Bokolo, 1985) sau drept „fantomă a referinţei" (Chretien, în Chretien şi Prunier, 1989), au făcut-o pur şi simplu pentru că etnografii au fost multă vreme lipsiţi de rigoare în specificarea grupurilor studiate. în loc să aibă în vedere modul în care oamenii se autodesemnează şi criticile ce stau la baza sentimentului lor de apartenenţă comună, ei se conformează unor păreri exterioare considerate a fi mai fiabile (acelea ale vecinilor sau ale autorităţilor). în felul acesta ei îşi însuşesc viziunea stereotipă al cărei obiect era grupul de referinţă, în acelaşi timp cu un anumit număr de false certitudini privind identitatea sa, omogenitatea sa, înscrierea sa teritorială, trecutul său. Această lipsă de metodă decurge din concepţia naturalistă a etniei, care s-a impus vreme îndelungată. în loc să fie percepută drept ceea ce este — o construcţie identitară

mai mult sau mai puțin fluctuantă și deductibilă în mod necesar din analiza reprezentărilor — etnia era înțeleasă ca o esență instituită în mod natural, imuabilă și deci ușor de identificat de către cei din jur.

2. DEFINIȚIILE ETNIEI, PARADIGMA PRIMORDIALISTĂ

Amselle (1985 : 15-18) a inventariat principalele definiții date etniei între 1945 și 1973. Ele se încadrează în mare măsură în criteriile reținute, chiar dacă acestea variază de la un autor la altul în privința importanței ce li se acordă. Pe scurt, o etnie s-ar semnala printr-un nume, o limbă, un spațiu, valori și tradiții proprii, printr-o ascendență comună și prin sentimentul membrilor săi de a aparține aceluiași grup. Cu alte cuvinte, existența etniei ar trimite la împărtășirea unei serii de atribute specifice și la sentimentele solidare produse de acestea.

O astfel de definiție pune multiple probleme. Absența sau incongruența criteriilor reținute este una dintre ele. Astfel, numeroase societăți se dezvoltă fără a stăpîni un spațiu propriu, iar două grupuri vecine pot vorbi aceeași limbă fiind însă distincte prin alți referenți (bosniacii, sîrbii și croații, toți vorbitori ai limbii sîrbo-croate, constituie un bun exemplu). In principal, o astfel de viziune asupra etniei pune probleme deoarece imobilizează realitatea socială a grupului conceput izolat și îi reifică elaborările culturale.

Această concepție se întemeiază pe două postulate eronate. Primul a fost calificat de Levi-Strauss drept „mitul unei insularități"[3]. El constă în a crede că izolarea constituie principiul genezei și al perpetuării identităților colective. O astfel de imagine asupra societăților e falsificatoare, căci în practică toate întrețin cu mediul uman raporturi de interdependență mai mult sau mai puțin strînse, ce reprezintă însăși condiția existenței și a devenirii lor. Cît despre celălalt postulat, calificat de E. Leach drept „nonsens intabulat"[4], el constă în a substantiviza grupul cu ajutorul unei liste restrînse și arbitrare de trăsături culturale înțelese la modul anistoric. Procedînd în acest fel, devine imposibil să concepem transformarea inevitabilă a socioculturilor altfel decît la modul sărăcirii, al alterării.

Putem vedea în această reprezentare naivă a etniei, predominantă o lungă perioadă de timp, efectul unui dublu etnocentrism. Unul care constă în a proiecta asupra obiectului de studiu categorii familiare etnologului și, mai exact, în a considera etnia ca un „stat-națiune avînd un caracter teritorial cu rabat", după formula lui Amselle (1985 : 19); și celălalt, opus, îmbrăcînd forma esențialismiilui spontan al informatorilor care își prezintă propriul grup sau societățile vecine drept entități imuabile, dotate cu tradiții imemoriale.

Deși foarte criticabil, relativismul cultural care impregnează toate definițiile clasice a stat la baza unei paradigme a etnicității, paradigmă calificată drept primordialistă și adoptată atît de cercetătorii americani, cît și de cei sovietici[5]. Ea pune accentul pe

[3] C. Levi-Strauss (dir.) (1977), *L 'identite.* Paris, PUF.

[4] E. Leach (1964). ..Answer to Naroll", *Current Anthropology,* voi. 3-4, p. 299.

[5] Cu privire la cercetătorii americani, vezi E. Shils (1957), ..Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties", *British Journal of Sociology,* 8, pp. 130-147 ; C. Geertz(I963), .,The Integrative Revolution. Primordial

înclinaţiile ce ţin de presupusele legături de rudenie, de trăsăturile fenotipice, de limbă, de religie, de etnonim şi de alte însuşiri specifice şi care, prin loialităţile, solidarităţile sau forţele coercitive declanşate, ar reprezenta o calitate primordială a identităţii etnice. Aceste înclinaţii ar fi esenţiale întrucît, după Isaacs (în Glazer & Moynihan [din], 1975 : 31), ele s-ar impune ca un dat al individului încă de la naştere. Asemenea legăturilor de rudenie, ele ar avea un caracter indicibil, alimentînd totodată credinţa într-o personalitate colectivă singulară, într-un geniu propriu. Pentru etnologul sovietic Y. Bromley, aceste înclinaţii primordiale care decurg, şi după părerea sa, din trăsături intrinsece (psihologie de bază, sentiment unitar, împărtirea aceluiaşi teritoriu, a aceluiaşi nume etc), formează nucleul cel mai stabil al etnicităţii. Acest nucleu, pe care îl numeşte *ethnos (ethnikos* în manifestările sale specifice) ar persista în pofida schimbărilor politice, economice sau sociale induse de mediul înconjurător. El trebuie înţeles ca un „organism etno-social". La primordialişti, aceste idei sînt însoţite de teza introversiunii sentimentului identitar. în loc de a se defini printr-o serie de opoziţii distinctive demarcînd grupul de vecinătate, acest sentiment ar decurge din ontologia ce corespunde faimoaselor „înclinaţii primordiale", grupul concepîndu-se pe sine doar prin credinţa în singularitatea sa absolută.

Argumentul primordialist a fost supus la numeroase critici, astfel încît nimeni nu se mai declară adeptul său. 1 s-a reproşat caracterul tautologic. într-adevăr, el reduce etnicitatea la un ansamblu de trăsături culturale considerate primordiale care, la rîndul lor, explică etnicitatea ca legătură primordială[6]. în realitate, această „legătură" apare ca atare datorită unei obliterări deliberate a contextului politico-economic cu care formează în mod necesar identităţi colective. Pe de altă parte, promotorii acestei paradigme cad într-un funcţionalism naiv, uitînd să ia în considerare formele de exploatare, divergenţele de interese şi conflictele de tot felul care constituie locul comun al fiecărei societăţi şi limitează influenţa solidarităţilor în sînul ei, generînd chiar tensiuni şi fisiuni. Omogenitatea postulată a societăţilor provine din aceeaşi naivitate. Primordialiştii ignoră modulaţiile în imaginea de sine şi în cea a grupului, datorate variaţiilor de statut. La fel de discutabilă este şi ideea de a face din etnie referentul esenţial al înclinaţiilor primordiale sub pretextul că ea ar reproduce la scară mare raporturile de rudenie, oferind totodată garanţii sporite de protecţie şi de recunoaştere socială. în afara cazului extrem în care „etnia" se reduce la cîteva familii localizate, individul nu cunoaşte decît un segment restrîns al societăţii sale, iar dacă se află în situaţie multietnică, el întreţine adesea cu vecinii săi „străini" raporturi mai amicale şi mai solidare decît cu congenerii săi îndepărtaţi ce se dovedesc a fi adevăraţi străini. în consecinţă, dacă avem în vedere criteriile reţinute pentru a defini înclinaţiile primordiale

Sentiments and Civil Politics in the New States", în C. Geertz (dir.). *OlcISocieties, New States,* New York, The Free Press ; şi, de asemenea, ÎI. R. Isaacs (1975), „Basic Group Identity : the Idols of the Tribe", în N. Glazer şi N. Moynihan (dir.), citat în bibliografie ; în ceea ce priveşte autorii sovietici, vezi în special Y. Bromley (1974), „The ferm Ethnos and its Definition"", în Y. Bromley (dir.). *Soviet Ethnology and Anthropology Today.* Haga. Mouton.

" Critică emisă de D. Muga (1984), ..Academic Sub-Cultural Theory and the Problematic of Ethnicity : a Tentative Critique", *The Journal ofEthnic Studies,* 12 (1), pp. 1-51 (citat de P. Poutignat şi J. Streiff-Fenart, 1995 : 99).

(presupuse legături de sînge, teritoriu, limbă, geniu colectiv propriu...), ne putem întreba dacă această teorie nu interpretează cumva praxis-ul identitar al autohtonilor prin prisma sentimentelor patriotice cultivate în Europa sau în Statele Unite sau măcar dacă ea nu e supradeterminată de convergența acestor sentimente și de reprezentarea idealizată dată de informatori ființei lor colective.

Anumiți primordialiști, cum ar fi Isaacs, au făcut din înclinațiile primordiale proiectarea unor presupuse necesități psihologice (nevoia de recunoaștere socială sau de respect față de sine). într-o încercare foarte controversată de a transpune teoria socio-biologică la relațiile etnice, P. Van Den Berghe[7] prelungește oarecum aceste puncte de vedere. După el, sentimentele etnice ar rezulta dintr-o tendință genetică de a-i privilegia pe cei ce ne sînt apropiați în detrimentul străinilor, nepotismul din care el face principiul solidarității *in group-uxWor* conferind un avantaj determinant în ceea ce privește adaptarea.

3. TEORIILE INSTRUMENTALISTE ALE ETNICITĂȚII

încă de la începutul anilor 1960 au apărut în Statele Unite și în Marea Britanie mai multe lucrări structurate în jurul unei noi noțiuni, *ethnicity*[8], dezvoltînd un punct de vedere opus primordialismului în ceea ce privește semnificația apartenenței etnice. Deși propun scheme de interpretare variate, ele aparțin în esență aceleiași paradigme, calificată drept instrumentalistă. Primii săi teoreticieni (Glazer & Moynihan ; A. Cohen), precum și sociologii sau etnologii aparținînd acestui curent studiază raporturile între grupurile de emigranți stabilite în tinerele orașe din Africa sau din Statele Unite, medii cosmopolite și plurietnice, unde există o puternică competiție între comunități și care se dovedesc foarte propice reconstrucțiilor identitare.

Analiza acestor situații le permite să creadă că identitățile etnice, în loc să se întemeieze pe un soclu cultural imuabil capabil să declanșeze afecte pozitive și inefabile, sînt, dimpotrivă, construcții oportuniste, bazate pe o alegere rațională a referenților istorici sau culturali, aceștia din urmă fiind concepuți ca tot atîtea „arme" sau „resurse" în slujba unei mobilizări colective și a unui scop esențial: obținerea unor avantaje politice și/sau economice. Din această perspectivă, individul e unit cu grupul căruia îi aparține, mai puțin prin convingerea de a avea o ascendență comună, cît prin legături de interese. Anumiți instrumentaliști ca M. Banton[9], cu o viziune complet atomizată despre viața în societate, merg pînă la a crede că grupurile etnice sînt simpla rezultantă a unui calcul cost/beneficiu, operat la nivel individual: grupurile etnice s-ar constitui atunci cînd indivizii, dornici să-și sporească bogăția sau puterea, nu și-ar putea atinge altfel scopurile.

[7] P. Van Den Berghe (1981). *The Etlmic Phenomenon,* New York, Elsevier.

* Conform definiției lui Glazer și Moynihan (1975 : 1), *ethnicity* este ..caracteristica sau calitatea unui *etlmic group".* în această perspectivă, *etlmic grottp* corespunde accepției populare americane care așază pe același plan grupurile definite prin criterii naționale, confesionale sau rasiale.

[9] M. Banton (1983). *Racial and Etlmic Competition,* Cambridge, Cambridge University Press.

Conceptul de etnicitate este strîns legat de aceste teze. Astfel, N. Glazer şi D. Moynihan[10] îl folosesc pentru a desemna solidarităţi sociale recente, provenite dintr-o competiţie sporită pentru resursele rare între populaţii care interacţionează în cadrul statelor-naţiuni moderne, cel mai adesea în context urban. Folosirea noţiunii va fi apoi extinsă la revendicările etnonaţionaliste care înfloresc astăzi pretutindeni în lume[11].

Rod al trezirii unei conştiinţe politice, etnicitatea e comparată de unii cu spiritul şi cu interesele de clasă, presupunînd totuşi două interpretări posibile ale funcţiei sau ale eficacităţii sale relative. D. Bell (în Glazer şi Moynihan [dir.], 1975 : 167-170) vede în ea un mijloc de mobilizare mai eficace şi, deci, avînd perspective mai mari decît sentimentul de clasă, mai întîi pentru că face apel la simboluri culturale mai puţin abstracte, apoi pentru că îmbină strîns interesele materiale şi legăturile afective. Marxiştii susţin un punct de vedere opus *{cf.* Balibar & Wallerstein, 1988). După ei, funcţia ideologică a separărilor etnice savant întreţinute de clasele dominante ale societăţilor industriale ar fi aceea de a ascunde interesele convergente ale păturilor exploatate şi chiar de a descalifica anumite forme de revendicare, făcîndu-le să pară manifestarea unei poveri arhaice. Deci, pe de o parte, etnicitatea este concepută ca un instrument de mobilizare din care cei oprimaţi trag foloase, iar pe de altă parte e percepută ca un mijloc de divizare utilizat cu abilitate de clasele dominante. Aceste concepţii antinomice sînt interesante prin faptul că scot în evidenţă un defect major al teoriilor instrumentaliste : univocitatea lor. într-adevăr, ele raportează construirea unor identităţi colective la nişte scopuri politice reperabile, însă evită să-şi pună întrebări cu privire la efectele interacţiunilor de care depinde aplicarea lor şi în special cu privire la jocul forţelor adverse capabile să le neutralizeze şi chiar să le răstoarne, provocînd efectul invers celui scontat.

Statutul conferit condiţionărilor culturale constituie de asemenea un punct slab al teoriilor instrumentaliste. Reducînd identităţile etnice la un simplu joc de strategii politico-economice, ele refuză să considere cultura altfel decît o potenţialitate inertă, o „resursă" exterioară indivizilor, în sînul căreia grupul şi-ar alege „liber" emblemele de recunoaştere. Instrumentaliştii ignoră structurile de afecte, coduri sau valori transmise în cadrul procesului de socializare şi care condiţionează la modul tacit, obişnuit, cel mai adesea necugetat, conduitele indivizilor. Aşa cum remarcă St. Steinberg[12], deşi nu există nici o îndoială că etnicitatea structurează într-un anumit grad conştiinţa şi comportamentul oamenilor, nu s-a acordat nici o atenţie elementelor care structurează etnicitatea, autorul invitîndu-i pe instrumentalişti să exploreze condiţiile istorice şi culturale ce produc acest tip de percepţii.

Abordările instrumentaliste nu sînt lipsite de interes, în măsura în care „oamenii nu se bat pur şi simplu pentru că sînt diferiţi din punct de vedere cultural", notează R Lloyd (în A. Cohen [dir.], 1974 : 223). Cu toate acestea, a raporta construcţiile identitare

[10] D. Moynihan (1963), *Beyond the Melting Pot,* Cambridge Mass., Harvard University Press.

" *Cf.* M. Hechter (1975), *Internai Colonialism; the Celtic Fringe in British National Development, 1536-1966,* Londra, Routledgeand Kegan Paul; R. Guidieri. F. Pellizzi şi S. J. Tambiah (dir.) (1988), *Ethnicities and Nations,* Austin. University of Texas Press ; de asemenea S. J. Tambiah (1996). *Leveling Crowds.* Berkeley. University of California Press.

[12] S. Steinberg (1981). *The Etlmic Myth : Ethnicity, Race andClass in America,* New York, Alheneum.

exclusiv la un joc de strategii politico-economice este eminamente limitativ, etnocentric și puțin propice diferențierii „etniilor" de simplele grupuri de presiune sau de interese (sindicate, partide politice, asociații cooperatiste, mafia etc). Tezele instrumental iste se prezintă de fapt ca un avatar savant, printre altele, al dogmei utilitariste și raționaliste a ideologiei liberale. In virtutea acestei dogme, actorii sociali acționează asupra mediului în plină cunoștință de cauză și de efect, pentru a-și optimiza satisfacția.

Scutiți în mod curios de conflictele, eșecurile și compromisurile de care nimeni nu scapă, ei apar stăpîni pe destinul lor. „Calcul", „dobîndă", „avantaje maxime" devin astfel cuvintele cheie ale unei viziuni trunchiate a realității, care substituie obiectivismului tezelor primordialiste o formă particulară de subiectivism.

4. INTERACȚIONISMUL LUI F. BARTH

Deși criticau mai mult sau mai puțin fățiș viziunea reificatoare a etniei susținută pînă atunci, primele teorii instrumentaliste evitau o repunere în discuție radicală a acesteia, restrîngîndu-și analizele la situațiile urbane, plasate sub semnul unei competiții intense, îi datorăm etnologului norvegian F. Barth un atac decisiv împotriva paradigmei primordialiste, precum și o nouă abordare centrată pe relațiile interetnice, într-un text de acum celebru, apărut în 1969. Reflecția critică a lui Barth era rodul unei sinteze personale care combina aporturile psihologiei sociale (interacționismul lui E. Goffman) și ecologia sistemică. A fost totodată influențat de anumite idei enunțate de M. Gluckman[13] și E. Leach (1954), primul insistînd asupra necesității de a avea în vedere delimitările sociale în cazul zulușilor, cel de al doilea arătînd cu ajutorul exemplului kachin, că o aculturație parțială, în cazul de față de ordin politic, poate sta la baza unor noi identități colective.

Barth își definește demersul pornind de la o dublă constatare. Mai întîi, frontierele interetnice pot fi foarte permeabile, fără ca acest lucru să afecteze integritatea grupurilor în contact, atunci cînd procesele sociale de excluziune și de incorporare asigură persistența categoriilor discrete prin care oamenii se identifică. A doua constatare : grupurile etnice nu există izolat, ci printr-o serie de contraste ce le demarchează de un mediu uman mai mult sau mai puțin tributar din punct de vedere social sau economic.

Aceste constatări îl determină pe autor să inverseze perspectiva în raport cu abordarea clasică a etniei. Mai degrabă decît să-și îndrepte efortul spre descoperirea unei presupuse „inimi" sau a unui „nucleu" cultural pornind de la care să fie interpretată orice formă de schimbare, el preferă, dimpotrivă, să focalizeze analiza asupra „frontierelor etnice" și a modului de a le menține. După el, afilierea etnică se întemeiază pe desfășurarea unor semne culturale avînd funcția de a diferenția pe plan social, în cadrul interactiv al raporturilor cu exteriorul. Cum anumite observații empirice îl fac să creadă că semnele distinctive ale frontierelor sînt foarte fluctuante, el deduce că :

[3] M Gluckman (1958). *Analysis of a Social Situation in Modern Ziihdand.* Manchester. Manchester Universitv Press for the Rhodes-Livineslone Institute.

1) identitatea etnică e procesuală şi nu sistemică ;

2) cultura nu reprezintă o caracteristică primă şi definiţională a grupului, ci mai degrabă o rezultantă cu conţinut variabil;

3) grupul etnic este nu o entitate în sine, ci o formă de organizare reperabilă prin jocul contrastiv al atributelor culturale şi expresia încrucişată a atribuţiilor categoriale (modul în care sînt clasaţi oamenii).

Trebuie notat că autorul privilegiază în abordarea sa imaginea de sine, adică identitatea revendicată de indivizi, mai degrabă decît practicile, comportamentele sau modurile de viaţă, într-un cuvînt, atributele culturale, conform ideii că acestea din urmă pot varia în mod semnificativ fără a afecta folosirea convenită a atribuţiilor categoriale şi sentimentul unei origini comune.

Contribuţia esenţială a lui Barth la dezbaterea asupra identităţii etnice este aceea de a fi susţinut cu brio că aceasta este de ordin relaţional şi contrastiv. într-adevăr, în pofida etimologiei cuvîntului *identitate,* fenomenul astfel etichetat nu are nimic introspectiv, în sensul că nu e definit numai prin referinţa la asemănător. Dimpotrivă, alteritatea este o parte componentă a sinelui. Sentimentul apartenenţei comune se construieşte întotdeauna printr-o serie de opoziţii generatoare de frontiere în acelaşi timp sociale şi simbolice între Noi şi Ceilalţi. Altfel spus, conştiinţa reflexivă e indisociabilă de oglinda pe care o reprezintă străinul. Acest adevăr prim, pe care naturalismul gîndirii curente tinde să-l ascundă, merită să fie subliniat.

Modul de abordare al lui Barth ridică totuşi diverse probleme. Mai întîi, focalizînd prea mult asupra devierilor comportamentale şi altor variaţii formale, el minimalizează coerenţa, importanţa şi puterea de obiectivare a schemelor culturale moştenite din trecut. Acest defect ţine totodată de o înţelegere strict contextuală a valorilor sau codurilor manifestate de actorii sociali. Sub influenţa interacţionismului goffmanian şi, probabil, sub aceea a lui Leach (1954: 16), care vedea în simbolurile culturale simple „haine" ce se schimbă o dată cu contingenţele istorice, Barth refuză să reflecteze asupra sensului codurilor de conduită în afara contextului particular, unde ele servesc drept trăsături distinctive faţă de străini. Nu ne miră aşadar că el se dovedeşte incapabil să surprindă legăturile logice existente între normele interne ale grupului şi normele care operează în situaţia interetnică, considerîndu-le pe acestea din urmă simple atribute situaţionale.

Acelaşi defect poate fi observat la un emul al lui Barth, Th. Eriksen[14], care înţelege etnicitateaprin intermediul .jocurilor de limbaj" (concept împrumutat de la Wittgenstein), al căror *modus operandi* ar fi învăţat de actorii sociali în cadrul „negocierilor" efectuate în sînul cercului de apropiaţi, pentru a fi utilizat apoi pe scena instituţiilor politice. Din această perspectivă, cultura este redusă la statutul de simplă producţie contextualizată. Ea nu are valoare decît în calitate de aspect şi cîmp de semnificaţie ale raporturilor intersubiective ce corespund unor situaţii particulare ; pe scurt, un idiom despre care nu ne este prea clar de unde îşi dobîndeşte coerenţa şi relativa perenitate.

[M] T. Eriksen (1991). ..The Cultural Context of Ethnic DilTeiences", *Van.* 26 - 1. pp. 127-144.

Problematizînd în acest fel identitatea, Barth și alți interacționiști se închid într-o dilemă conceptuală, cum remarcă în mod pertinent Keyes[15] l „Căci dacă atributele asociate unor grupuri etnice, oricare ar fi acestea, sînt considerate exclusiv situaționale, atunci identificarea unui grup ca grup etnic este întru totul arbitrară și lipsită de valoare analitică". Centrînd prea mult analiza pe „învelișul extern" și pe strategiile situaționale ce îi corespund, acești autori pierd din vedere „osatura internă" care modelează modurile de socializare și oferă indivizilor perspective limitate de schimbare, asigurînd totodată grupului o anumită unitate și continuitate. Pe scurt, ei uită că fiecare societate se organizează în jurul unui sistem socio-cultural care, în calitatea sa de moștenire colectivă percepută ca atare printr-o „aură de filiație"[16], este predispus să influențeze raporturile cu exteriorul, cel puțin tot atît cît e condiționat de ele, dacă nu chiar mai mult.

Pe de altă parte, a raporta identitatea etnică exclusiv la frontierele ce despart grupul de vecinii săi este reductor. într-adevăr, identitățile colective se construiesc nu doar prin referire la o alteritate „din afară", ci foarte adesea în raport cu o alteritate „dinăuntru", fie sub forma zeilor inventați, a strămoșilor veneraţi sau a strigoilor temuți. De exemplu, P. Williams (1993) a arătat că relația cu *muie,* cu morții, repezenta o dimensiune ascunsă dar esențială a identității populației manouche.

în sfîrșit, o ultimă critică ce i se poate aduce lui Barth se referă la subiectivismul abordării atribuțiilor categoriale. Astfel, el nu consideră că punctul de vedere al *in* growp-urilor și revendicările lor identitare au întotdeauna prioritate în analiza comportamentelor. Or, problema constă în faptul că opinia indivizilor cu privire la ceea ce sînt și la ceea ce nu sînt nu este suficientă pentru a valida aparteneța lor etnică. Pentru a compensa această limită a metodei, R. Cohen[17] a propus să se combine perspectiva subiectivistă cu o alta, calificată de el drept „obiectivistă", corespunzătoare modului în care anturajul clasifică indivizii.

în sfîrșit, anumiți autori[18] scot în evidență un aspect neglijat de Barth, și anume proprietatea contrastivă a categoriilor etnice. Aceste categorii nu există decît într-o structură mai mult sau mai puțin complexă și ierarhizată alcătuită din opoziții distinctive și, drept urmare, trebuie avut în vedere ansamblul termenilor acestei structuri, ținînd seama de variațiile contextuale și de semnificatul lor. De exemplu, categoria *rom* folosită de anumiți țigani pentru a se desemna, se opune altor categorii specifice lumii țigănești, ca *sinto, manouche* sau *kalo* (e), dar și noțiunii de *gadjo* (e) aplicată non-țiganilor. Cu toate acestea, semnificatul diferă de la o utilizare la alta. Atunci cînd romii se opun

[15] C. Keyes (1976), ..Towards aNew Formulation of the Concept of Ethnic Group", *Ethnicity,* 3-3 : 200-213. p. 203.

[16] *Cf.* R. Cohen (1978). ..Ethnicity, Problem and Focus in Anthropology". *Annual Review ofAnthropology,* 7 : 379-404. p. 387. Mai recent, L. de Heusch *(6p. cit..* 1997 : 190) a remarcat în mod judicios ca membrii grupurilor etnice trăiesc atît de frecvent cu iluzia de a avea aceiași strămoși deoarece au sentimentul de a fi moștenitorii unui sistem socio-cultural preexistent.

[17] *Op. cit..p.* 381.

[18] M. Moerman (1965). ..Ethnic Identification in a Complex Civilization : Who are the Lue?'\ *American Anthropologist.* 67. pp. 1215-1230 ; sau .l. C. Mitchell (1974). .,l'erceptions of Ethnicity and Ethnic Behavior: an Empirical Exploration". în A. Cohen (dir.). citat în bibliografie.

populaţiilor manouche şi kale, ei au în vedere în primul rînd nişte parcursuri singulare în spaţiul european şi, prin aceasta, nişte „datini şi obiceiuri" distincte, provenite din procese de aculturaţie diferenţiate. Dimpotrivă, atunci cînd se definesc în raport cu *gadje,* adică cu „sedentarii", ei subînţeleg o divergenţă mai radicală, postulată de această dată în termeni de mod de viaţă.

5. NOI ORIZONTURI, NOI ABORDĂRI

In epoca mondializării economice şi a avîntului unor media puternice capabile să transforme planeta într-un „sat global", unii se tem de o uniformizare ideologică şi culturală ce ar da lovitura de graţie „etniilor". Cu toate acestea, nevoia de a se distinge pentru a exista se afirmă mai mult ca oricînd în sînul unei multitudini de grupuri etnice. Fărîmiţarea fostei URSS şi a Iugoslaviei şi avîntul „regionalismului" în Europa occidentală dau o nouă rezonanţă unor mişcări revendicative etniciste sau etnonaţionaliste care modelează de mai multe decenii istoria Africii, a Americii, a Oceaniei sau a Asiei. Aşa cum scrie A. C. Taylor[19] : „Din raţiuni multiple — accelerarea emigraţiei urbane [...], eşecul luptelor de clasă, întreruperea procesului de formare a unui proletariat sau a unei ţărănimi nutrind speranţe revoluţionare, repunerea în discuţie a anumitor aspecte ale ideologiei naţionale sau naţionaliste — etnicitatea a devenit o valoare pozitivă a identităţii". Se ajunge astfel, notează autorul, la paradoxul ciudat al unei noţiuni de *etnie* pe care etnologii cotemporani o deconstruiesc, în timp ce ea dobîndeşte tot mai multă consistenţă pe plan politic, fiind revendicată de autohtoni. Să adăugăm că pregnanţa actuală a acestui cadru de referinţă ţine totodată de mercantilizarea şi de fetişizarea crescîndă a „obiectului etnic", ca urmare a democratizării turismului şi a extinderii mondiale a circuitelor sale.

Auzim adesea spunîndu-se că efectul uniformizant al mondializării este cel mai perceptibil pe plan material şi în special la nivelul modurilor de consum. Dar şi acest punct de vedere trebuie nuanţat. Faptul că un tînăr aborigen din Australia poartă aceeaşi încălţăminte sport ca un tînăr american nu înseamnă că o va folosi în acelaşi mod, în aceleaşi împrejurări şi mai ales că va conferi un sens identic folosirii ei. Utilitatea ce li se recunoaşte obiectelor, inclusiv celor mai noi şi mai specializate, precum şi statutul şi codificarea lor simbolică variază de la o civilizaţie la alta în funcţie de logicile culturale prestabilite care le condiţionează adoptarea şi pe care, la rîndul lor, nu le modifică decît marginal[20]. Proliferarea siturilor „etnice" pe internet dovedeşte că „primitivii" sînt preocupaţi de exploatarea celor mai sofisticate tehnologii pentru a-şi atinge propriile scopuri, îndeosebi pentru a promova un discurs etnicist sau pentru a menţine legăturile sociale în pofida depărtării (cazul diasporelor).

[19] A. C. Taylor (1991). „Ethnie". în P. Bonte şi M. Izard (dir.). *Diclionnaire de I'etimologie et de l'anUvopologie.* Paris. PUF, pp. 242-244.

[211] Aşa cum foarte bine a arătat M. Sah/ins (1976) în *Citlture and Practicai Reason.* Chicago, Universityof Chicaso Press.

Din aceste cîteva observații rezultă că, departe de a fi amenințate de evoluțiile contemporane, construcțiile identitare al căror referent este *etnia* sînt dintre cele mai vii. în același timp, deoarece numeroși etnologi se străduiesc să-și precizeze mai riguros obiectele de studiu, problema *etniei,* a contururilor sale și a conținutului său se află mai mult ca niciodată în centrul reflecției antropologice. De altfel, după o ușoară stagnare ce a urmat efervescenței teoretice de la mijlocul anilor 1970, studiile privind etnicitatea sau identitatea etnică se înmulțesc din nou. In aceste condiții, se impune o privire rapidă asupra stadiului actual al dezbaterii, precum și enunțarea cîtorva precauții metodologice.

Citim încă mult prea des în expunerea problematicilor etnologice afirmația potrivit căreia cercetătorul trebuie să dea seama de identitatea societății X sau Y, precum și afirmația, nu mai puțin peremptorie deoarece este pur intuitivă, conform căreia aspectul pe care îl va trata este „esențial" pentru identitatea grupului studiat. Complexitatea faptelor sociale invită la o mai mare umilință. E iluzoriu să vrem a da seama de toate aspectele identității unei societăți. Mai întîi, pentru că toate practicile culturale, oricare ar fi ele, pot servi la un moment dat drept semn distinctiv ; apoi, pentru că activarea acestor semne ca factori de identificare depinde de contextul interacțiunii și de parametrii multipli pe care îi integrează (statutul relativ al indivizilor, imaginea pe care vor s-o prezinte despre ei înșiși etc). Din momentul în care ne situăm la nivelul indivizilor, punct de plecare necesar deoarece e imposibil să fie convocată într-o adunare generală întreaga societate (care nu există cel mai adesea decît ca realitate imaginată), ne dăm repede seama că actorii sociali nu se identifică prin referința la o categorie de atribuire unică, ci la mai multe, conform împrejurărilor : astfel, un cetățean francez se va putea prezenta ca francez în fața unui neamț, ca bearnez în fața unui breton sau eventual de ascendență poloneză în fața unuia de origine italiană.

Pornind de la această constatare, una din primele sarcini ale etnologului ar trebui să fie aceea de a stabili „carta cognitivă", după formula lui Epstein (1978 : 11), adică acel corpus de categorii referitoare la Noi și la Ei, folosite de indivizi în funcție de contexte, avînd totodată grijă să combine punctul de vedere al subiecților cu acela al anturajului lor. Se ajunge astfel la evidențierea structurilor taxinomice realizate prin îmbinarea mai multor niveluri. Cercetătorului îi revine atunci sarcina să aleagă nivelul de identificare distinctivă care îi pare a fi cei mai pertinent, conform principiului că nu le poate percepe simultan pe toate.

Această fază prealabilă de identificare a obiectului e adaptată diferitelor problematici ale identității apărute în ultimele două decenii. Desigur, lucrările lui Barth au stabilit fără putință de tăgadă că lucrările despre identitatea etnică trebuie să pornească de la examinarea frontierelor, adică de la interacțiunile pe baza cărora actorii sociali stabilesc un Eu colectiv prin negarea Celuilalt. Cu toate acestea, anumiți autori situaționiști fac din analiza interacțiunilor un scop în sine, în timp ce alții se străduiesc să interpreteze normele manifestate în aceste contexte prin referire la un sistem cultural.

Dintre primii se pot distinge cei ce privilegiază o abordare cognitivă focalizînd asupra structurării simbolice a diferențelor și asupra declinării sale contextuale[21] ; apoi, de

[21] De exemplu L. Drummond (1980). ..The Cultural Continuum : a Theory of Intcrsystems", *Mart,* 15-2, pp. 352-374 : sau T. Eriksen (1991). *op. cit.*

cealaltă parte, cei ce prelungesc paradigma instrumentalistă reflectînd asupra modului în care mizele puterii modelează raporturile interetnice prin folosirea unor strategii variate şi prin manipularea simbolurilor[22]. Deci, pe de o parte, etnicitatea este concepută mai degrabă ca raport de sens, iar de cealaltă ca raport de forţe. Totuşi, în toate cazurile, se pune un accent deosebit pe strategiile individuale sau colective. Pe de altă parte, acestor modele le este subiacentă ideea unei discontinuităţi între normele interne şi relaţionalul extern, unii interacţionişti mergînd pînă la a opune un „Eu real" unui „Eu figurat".

Cea de a doua axă a cercetărilor pleacă şi ea de la frontierele interetnice, dar presupoziţiile sale sînt opuse : ea concepe la modul continuităţii valorile sau practicile cultivate în sînul grupului, precum şi pe acelea manifestate faţă de străin. Din această perspectivă, există desigur strategii situaţionale, dar ele nu pot oblitera logicile de acţiune subiacente ce organizează ansamblul activităţii sociale şi culturale a societăţii, asigurîndu-i o relativă coerenţă şi stabilitate. Mai degrabă decît să „resubstantivizeze" etnia, această abordare se străduieşte să înţeleagă cum se modelează reciproc normele interne şi codurile relaţionale folosite cu exteriorul. Există astfel numeroase lucrări care analizează impactul migraţiilor sau al altor reajustări interetnice asupra evoluţiei anumitor instituţii (de exemplu sărbătorile) şi asupra rolului lor ca embleme colective. In sfîrşit, alţi cercetători, inspirîndu-se din teoria practicii a iui Bourdieu[23], extrag din analiza raporturilor interetnice valori şi scheme ale unor comportamente distinctive a căror ancorare în praxis-ul social al grupului este studiată cu referire Ia noţiunea de *habitus,* prin examinarea modurilor de socializare şi a altor sfere tranzacţionale interne.

Mai rămîn de abordat numeroase alte problematici pentru a se putea pune capăt dezbaterii sterile între primordialism şi situaţionism, care şi-a pus amprenta vreme îndelungată pe acest cîmp al disciplinei. Ele vor trebui să ţină seama de două procese ce se întrepătrund şi care, după Tambiah[24], constituie „dubla elice" a identităţilor etnice : pe de o parte, esenţializarea calităţilor sau atributelor care determină grupurile să se gîndească pe sine ca specii sociale şi, de cealaltă, construirea unor frontiere sociale flexibile care să ducă la extinderea sau la segmentarea acestor grupuri.

BIBLIOGRAFIE

Lecturi prioritare

Abou S. (1981), *L'identite cidturelle, relations interethniques et problemes d'acculturation,* Paris, Anthropos

Amselle J.-L., M'Bokolo E. (dir.) (1985), *Au coenr de l'ethnie, ethnies, tribalisme et Etat en Afrique,* Paris, La Decouverte

- *Cf.* C. Jayawardena (1980). ..Culture and Ethnicity in Guyana and Fidjr'. *Man.* 15—3, pp. 29-48 : sau P. Brass (1991). citat în bibliografie.

[21] *Cf.* B. Formoso (1986). *Tsiganes et sedentaires, la reproduclion cidturelle d'ime societe.* Paris. LTIarniattan : sau G. C. Bentley (1987). „Ethnicity and Practice", *Comparative Studies in Societies and Historv.* 29-1. pp. 24-55.

[24] *Op. cit.* (1996). p. 21.

Balibar E., Wallerstein I. (1988), *Race, Nation, classe, les identites ambigues,* Paris, La Decouverte

Barth F. (1969), „Introduction", în Barth F. (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries,* Bergen, Universitetsforlaget, pp. 9-38

Brass P. (1991), *Ethnicity and Naționalism. Theory and Comparison,* Londra, Sage

Cohen A. (dir.) (1974), *Urban Ethnicity,* Londra, Tavistock

Chretien J.-P, Prunier G. (dir.) (1989), *Les ethnies ont une histoire,* Paris, Karthala-ACCT

Despres L. (1975), *Ethnicity and Ressource Competition in Plural Societies,* Haga, Mouton

EriksenTh. (1993), *Ethnicity andNaționalism. AnthropologicalPerspectives,* Londra, Pluto Press

Glazer N., Moynihan D. (ed.) (1975), *Ethnicity, Theory and Experience,* Cambridge, Mass., Harvard University Press

Poutignat Ph. și Streiff-Fenart J. (1995), *Theories de l'ethnicite* (incluzînd traducerea în limba franceză a introducerii redactate de F. Barth la *Ethnic Groups and Boundaries),* Paris, PUF

Studii de caz

Bahloul J. (1983), *Le culte de la table dressee. Rites et traditions de la table juive algerienne,* Paris, Metailie

Chapman M. (1992), *The Celts : the Construction of a Myth,* New York, Mc Millan

Epstein A. L. (1978), *Ethos and identity: three studies in ethnicity,* Londra, Tavistock

Formoso B. (2000), *Identites en regard, destins chinois en milieu bouddhiste thai,* Paris, Maison des Sciences de l'Homme/CNRS

Leach E. (1972) [1954], *Les systemes politiques des hautes terres de Birmanie,* Paris, Maspero

Tambs-Lyche H. (1980), *London Patidars : a Case Study in Urban Ethnicity,* Londra, Routledge and Kegan Paul

Williams P. (1993), *Nous, on n'en parle pas. Les vivants et les morts chez les Manouches,* Paris, Maison des Sciences de l'Homme

Capitolul 2

Politicul

Marianne Lemaire

începînd din a doua jumătate a secolului al XlX-lea, lucrările lui Henry Mâine şi Lewis Morgan pun primele jaloane ale antropologiei politice, abordînd problema originilor societăţii politice şi ale statului. Cei doi juriști îşi însuşesc o temă amplu explorată înaintea lor în cadrul filosofiei politice a secolelor al XVll-lea şi al XVIll-lea. într-adevăr, nu trebuie să aşteptăm secolul Luminilor pentru a vedea ivindu-se şi opunîndu-se diferite teorii speculative privind geneza stării de societate. Prin „stare de societate" sau „stare civilă" teoreticienii epocii clasice desemnează acel moment din evoluţia omenirii în care oamenii, după ce au trăit izolat şi liber în „starea de natură", s-au unit pentru a forma o societate politică sau, altfel spus, un stat. Pentru a explica trecerea de la starea de natură la starea de societate, Grotius (1625), avocat olandez şi principalul animator al şcolii de drept natural, face apel pentru prima oară la noţiunea de contract: ordinea politică proprie stării de societate îşi găseşte legitimarea nu în dumnezeu, ci în două pacturi succesive, unul de asociere între indivizii naturali dotaţi cu voinţă şi cu socialitate, celălalt de supunere a acestora unei instanţe suverane. După Grotius, numeroşi alţi filosofi, printre care Hobbes(1651) şi Locke (1690) îşi enunţă propria versiune asupra contractului ce ar fi permis oamenilor accesul la starea de societate. La Rousseau (1762), el dobîndeşte un caracter contingent şi nedrept: contingent, deoarece contractul din care decurge ordinea politică rezultă mai puţin dintr-o predispoziţie naturală a oamenilor de a trăi în societate, cît dintr-o succesiune de accidente regretabile cum ar fi regruparea familiilor, apariţia diviziunii muncii şi a proprietăţii; nedrept, deoarece fundează o stare de societate în care inegalităţile dintre oameni, existente deja la modul evident în starea de natură, cresc şi se accentuează.

1. NAŞTEREA POLITICULUI ŞI A STATULUI

1.1. De la filosofie la antropologie

Aşa cum subliniază Abeles[1], tocmai împotriva acestei tradiţii filosofice se ridică Henry Mâine în lucrarea intitulată *Ancient Law*[2] :

> „Noţiunea de stare de natură, ca şi aceea de contract, îi apar ca nişte concepte abstracte elaborate cu scopul unic de a laiciza puterea. Este adevărat că, încă din 1748, Montesquieu îşi elaborase politica şi poate chiar o autentică antropologie politică fără a face referire la vreun contract social şi referindu-se doar în treacăt şi retoric la starea de natură"[3].

Nu găsim totuşi la el acelaşi refuz explicit al doctrinei contractului, care străbate opera lui Henry Mâine.

Celei pe care o consideră rodul imaginaţiei filosofilor, Mâine îi substituie o istorie a omenirii adusă riguros la zi cu ajutorul unei metode istorice. Folosind ca surse pentru societăţile „arhaice" sau „primitive" *Odiseea* şi *Geneza,* Mâine opune acestor societăţi organizate pe baza familiei societăţile moderne sau statale, organizate pe baza individului. Cele două tipuri de societate se diferenţiază de asemenea prin modul relaţiei al cărei cadru îl constituie: pe cînd membrii societăţilor arhaice sînt uniţi prin legături „statutare", întemeiate pe consangvinitate, membrii societăţilor moderne întreţin relaţii „contractuale", întemeiate pe contiguitatea teritorială. Opoziţia între starea de natură şi starea de societate este astfel înlocuită în opera lui Mâine cu o nouă opoziţie la fel de binară şi problematică. Ea introduce totuşi o idee nouă : departe de a fi o achiziţie a societăţilor moderne, politicul este deja perceptibil în societăţile din cele mai îndepărtate timpuri. Căci dacă Mâine, asemenea filosofilor politicului, izolează societăţile prevăzute cu un stat, el nu le opune, cum fac aceşti filosofi, o absenţă a societăţii sau a legăturii politice, ci tot o societate politică. După părerea sa, societăţile arhaice şi statale au în comun faptul că se întemeiază pe o legătură între membrii lor, care, fie că e statutară sau contractuală, este întotdeauna politică.

[1] M Abeles (1990), *Anthropologie de l'Etat,* Paris, Armând Colin.

[2] H.S. Mâine (1861). *Ancient Law,* Londra. John Murray.

[3] După L. Althusser (1985). *(Montesquieu. Lapolitique et l'histoire.* Paris, PUF [1959]), acest refuz al doctrinei contractului social îl situează pe Montesquieu în tabăra conservatorilor. Căci a deduce societăţile dintr-o sociabilitate naturală a oamenilor şi nu din nişte convenţii liber stabilite între ei înseamnă, conform filosofului, a considera că ierarhiile existente sînt întemeiate pe natura lucrurilor şi nu pe o ordine arbitrară. Althusser este totuşi primul care recunoaşte că există ceva foarte modern în concepţia lui Montesquieu despre lege şi că această concepţie a permis fundarea unei sociologii.

Pe urmele lui Mâine, Lewis Morgan[4] distinge societăţile gentilice şi societăţile statale şi situează ivirea acestora din urmă în prelungirea apariţiei proprietăţii şi a teritorialităţii. Dar, în opoziţie cu predecesorul său, Morgan consideră că ordinea guvernată de relaţiile de rudenie este incompatibilă cu ordinea politică, pe care o atribuie doar societăţilor statale moderne. Pe cînd lucrările lui Mâine invitau antropologii să ia în considerare diversitatea fenomenelor politice, lucrările lui Morgan le canalizează atenţia spre sistemele de rudenie şi amînă cu cîteva zeci de ani apariţia şi diferenţierea cîmpului antropologiei politice.

1.2. Recunoaşterea statelor în societăţile preindustriale

Robert Lowie, primul etnolog care a reînnoit legătura cu antropologia politică[5], a reînnodat în acelaşi timp legătura cu problematica apariţiei statului[6]. A făcut-o însă dintr-o perspectivă total diferită de cea a predecesorilor săi : contestînd perspectiva evoluţionistă adoptată de Mâine şi Morgan, Lowie se ridică împotriva majorităţii ideilor acestora, nu fără a rezerva o soartă deosebită uneia dintre ele. Pentru el e important în primul rînd să dezmintă definitiv ideea conform căreia între societăţile întemeiate pe consangvinitate şi cele întemeiate pe principiul teritorial ar exista o diferenţă de natură. Astfel, Lowie nu se mulţumeşte să privească legătura politică, aşa cum a făcut Mâine înaintea lui, ca fiind originară; el concepe statul şi ca pe un universal al cărui „germen" este prezent în orice societate. Dacă acest „germen" poate avea diferite forme, autorul lucrării *The Origin ofthe State* acordă cea mai mare atenţie aceleia care constă, după părerea sa, în asocierea în sînul unei clase de vîrstă sau al unei societăţi secrete a unor indivizi între care nu există legături de rudenie.

Astfel, zdruncinat deja de recunoaşterea germenilor statului în societăţile numite „primitive", zidul gros care le despărţea pe acestea de societăţile moderne e zguduit o dată în plus de recunoaşterea în sînul lor a unor forme de organizare politică centralizate şi ierarhizate. Din acel moment, etnologii discută cu îndîrjire dacă e bine să aplice termenul de stat acestor forme de organizări politice observate în alte părţi şi care, deşi centralizate şi ierarhizate, diferă de statele occidentale pe de o parte, şi între ele, pe de alta. Se pare că Nadei[7] a avut ultimul cuvînt, propunînd reţinerea a trei criterii de definire a statului. De atunci se numeşte „stat" orice formă de organizare politică corespunzătoare unei unităţi politice întemeiate pe suveranitate teritorială, care dispune de un aparat guvernamental centralizat deţinînd monopolul violenţei legitime şi în fruntea căruia se află un grup ce se deosebeşte de restul populaţiei prin formaţia, recrutarea şi statutul său. După cum se vede, această definţie se inspiră în cea mai mare parte din

[4] L. H. Morgan (1971) [1877], *La societe archaique.* Paris, Anthropos.

[5] Deşi Mauss, Durkheim şi Malinowski acordă importanţă fenomenului politic în societăţile tradiţionale, ei nu i-au consacrat un studiu aparte. Cu toate acestea, aşa cum a arătat Bernard Lacroix *{Durkheim et le politique,* Paris, Fondation Naţionale des Sciences Politiques, 1981), politicul rămâne o preocupare prezentă implicit în întreaga operă a lui Durkheim.

[6] R. Lowie (1927), *The Origin ofthe State,* New York, Harcourt Brace and Co.

[7] S. F. Nadei (1971) [1942]. *Byzance Noire.* Paris. Maspero.

BIBL S 1, iXh i Jî H SW&

Weber[8], conform căruia statul este „o comunitate umană care, în limitele unui teritoriu determinat [...], revendică cu succes monopolul violenţei legitime".

1.3. La originile statului

O dată reintrodusă de Lowie în centrul disciplinei, problematica originii statului nu a încetat niciodată să figureze printre preocupările antropologilor. Statul tradiţional a fost considerat un cadru privilegiat pentru a dezvălui condiţiile apariţiei sale. Astfel apariţia statului a putut fi înţeleasă ca produsul unor factori externi societăţii unde se iveşte sau, dimpotrivă, ca rezultatul dinamicii sale interne.

Adepţii primului termen al alternativei văd în război principala cauză a apariţiei statului. Această teză aminteşte de cea a lui Spencer, care, la sfîrşitui secolului al XlX-lea, susţinea că orice societate industrializată derivă dintr-o societate militară şi orice stat din constituirea unei armate permanente şi din complexificarea crescîndă a societăţii. Cu toate acestea, Nadei foloseşte la rîndul său alte argumente pentru a situa apariţia regatului nupe din Nigeria în prelungirea conflictelor interetnice. Astfel, Nadei vede „Bizanţul Negru" ca o creaţie a cuceritorilor străini, care şi-au demonstrat superioritatea asupra unui alt grup etnic. Pe urmele sale, alţi antropologi acordă întîietate motivului cuceririi războinice pentru a explica apariţia statului în regatele africane studiate. Li s-a obiectat că în toate cazurile analizate statul preexista războiului : grupurile etnice victorioase erau tocmai acelea care dispuneau deja de o organizare statală.

Printre partizanii celui de al doilea termen al alternativei, conform căruia statul este rodul unei dinamici interne a societăţii, figurează în primul rînd adepţii curentului ecologiei culturale apărut în Statele Unite în anii 1950. Din perspectiva lor, diferitele culturi sînt reflectarea diversităţii mediilor naturale şi a necesităţii omului de a se adapta la ele. Trăsătura culturală reprezentată de apariţia statului poate fi apreciată de acum înainte ca un răspuns dat de om la una din principalele probleme pe care i le pune mediul său natural: stăpînirea şi gestionarea apei. Pe urmele Iui Julian Steward, Wittfogel[9] vede în irigaţie o întreprindere de o anvergură atît de mare, încît a fost nevoită să genereze o organizare birocratică şi centralizată care să-i servească drept cadru.

Alţi cercetători propun o explicaţie mai puţin reductoare a apariţiei statului în continuitatea dinamicii interne a unei societăţi. Ei stabilesc astfel existenţa unei legături strînse între formarea statului şi comerţul la mare distanţă. După ei, în foarte multe societăţi africane relaţia între stat şi comerţ ar fi una de sprijin mutual şi chiar de dependenţă reciprocă. Anumiţi autori susţin că în societăţile unde productivitatea agriculturii este slabă, doar comerţul, prin taxele impuse negustorilor şi prin beneficiile de pe urma tranzacţiilor, a putut furniza statului resursele necesare expansiunii sale. Alţii afirmă că în regiunile unde a pătruns, comerţul a provocat distrugerea vechilor

[8] M. Weber (1959) [1921]. *Le savant et lepolitique.* Paris. Pion.
[9] K. Wittfogel (1964) [1957], *Le despotisme oriental.* Paris. Minuit.

structuri politice în favoarea structurii statale : într-adevăr, numai aceasta din urmă putea oferi comerțului siguranța unei păci durabile, cerută de exercitarea sa. Sprijinindu-se pe exemple din Africa de Vest, Emmanuel Terray[10] le obiectează acestor autori că statul nu a controlat întotdeauna comerțul și că, invers, acesta s-a dezvoltat în multe cazuri în absența statului. După el, comerțul nu a intervenit decît indirect în procesul de formare a statului, creînd relațiile de producție întemeiate pe sclavia necesară funcționării și reproducerii dominației. Și Terray" conchide cu îndreptățire și umor că pentru a explica apariția unui stat trebuie luată în considerare o multitudine de factori, printre care hazardul însuși.

1.4. Societatea împotriva statului

La polul opus, cîțiva antropologi au socotit că e improbabil ca puterea să apară fără consimțămîntul membrilor societății asupra căreia se exercită. Referitor la populația nambikuara din Brazilia, Levi-Strauss[12] descrie șeful unei cete ca pe o persoană în jurul căreia au acceptat să se adune cîțiva indivizi. Dar din momentul în care indivizii nu mai consimt să trăiască sub conducerea lui, șeful își pierde funcția și ceata respectivă se destramă. Șeful nambikuara are de altfel reponsabilități importante, dar puține drepturi și un singur privilegiu (poligamia). Levi-Strauss propune să se tragă din organizarea politică a nambikuara o învățătură ce amintește de teoria filosofică a contractului social: la temelia oricărei dominații acceptate ca fiind legitimă stă consimțămîntul celor dominați de a renunța la libertatea lor individuală în schimbul securității lor colective[13].

Pierre Clastres (1974) merge mai departe. După el, relația între dominanți și dominați la amerindieni se întemeiază pe inegalitate mai degrabă decît pe reciprocitate. Dar o astfel de inegalitate nu intervine, așa cum ne-am putea aștepta, în detrimentul dominaților, ci în detrimentul unui șef căruia Clastres îi face un portret trist: lipsit de orice autoritate și de orice putere de coerciție, șeful amerindian apare ca o ființă așezată de propriii săi „supuși" în marginea societății. Conștientă de natura coercitivă a puterii, societatea a refuzat într-adevăr să se încredințeze unui terț și s-a ferit în mod voit de stat. De aceea, Clastres propune înlocuirea expresiei „societate fără stat" cu expresia „societate contra statului". Terray[14] reproșează acestei abordări a politicului în societățile tradiționale atît dualismul ei, cît și incapacitatea de a prezenta procesul formării statului.

Dar poate că o operă ca aceea a lui Clastres a fost necesară pentru a forța lucrurile și a explicita astfel vocația antropologiei politice de a readuce în discuție asimilarea

'" E. Terray (1974). ..Long-distance Exchange and the Formation of the State", *Economy and Society*. 3, pp. 315-346.

" E. Terrav (1986), ..L'Etat, le hasard et la necessite. Reflexions sur une histoire". *L'Homme*. XXVI (1-2). pp. 213-224.

[12] C. Cevi-Strauṣs (1944). ..The Social and Psychological Aspects of Chieftainship in a Primitive Tribe : the "Nambikuara of Northwestern Mato Grosso". *Transactions of the New York Academy of Science,* 7. pp. 16-32.

"" Asupra noțiunii de ..consimțămînr. vezi și M. Godelier (1984). *L 'ideel et Ie materiei.* Paris. Fayard.

[14] E. Terray (1989). ..Une nouvelle anthropologie politique?". *L'Homme** nr. 110. pp. 5-29.

iniţială a statului şi a politicului, precum şi „marea împărţire" în societăţi tradiţionale şi societăţi moderne. începînd din anii 1940, antropologia politică, după ce a arătat că statul nu e realizat numai în societăţile moderne, s-a străduit să demonstreze că acesta nu constituie unica formă a politicului.

2. POLITICUL ÎN AFARA STATULUI

După cum ne amintim, Morgan stabilea o relaţie de excluziune între organizarea socială a societăţilor primitive unde are întîietate rudenia şi organizarea politică a societăţilor moderne, unde prevalează teritoriul. La polul opus, Evans-Pritchard şi Fortes arată că, departe de a se exclude una pe cealaltă, ordinea rudeniei şi ordinea politicului se află într-o strînsă legătură. Cele două ordini contribuie împreună la menţinerea ordinii în numeroase societăţi lipsite de aparat guvernamental centralizat, grupate de Evans-Pritchard şi Fortes în categoria societăţilor cu linii de descendenţă segmentare.

2.1. Modelul de descendenţă segmentar

Termenul „segmentar" este folosit pentru prima oară de Emile Durkheim în *La division du travail social* (1893) pentru a defini societăţile primitive cu solidaritate mecanică opuse societăţilor moderne cu solidaritate organică, compuse dintr-o mulţime de agregate asemănătoare între ele. Termenul reapare apoi într-un text al lui Marcel Mauss (1931) care, după ce a negat facultatea exclusivă a statului de a menţine coeziunea socială, o concepe pe aceasta din urmă ca produs al îmbinării unor segmente multiple ale societăţii.

Noţiunea de segmentaritate îşi dobîndeşte însă adevărata valoare în lucrările lui Evans-Pritchard (1937 şi 1940). Antropologul africanist descoperă la tribul nuer din Sudan o organizare politică întemeiată pe relaţiile temporare şi fluctuante între diferitele segmente teritoriale şi liniile de descendenţă. Conform acestei organizări, aceleaşi segmente care tind să se opună unele altora pe timp de pace, se aliază unele cu altele în caz de conflict, astfel încît să formeze o grupare de aceeaşi mărime cu gruparea adversă. In absenţa oricărei alte instituţii politice în afara personajului atît de puţin autoritar al „şefului cu piele de leopard", Evans-Pritchard propune ca la baza echilibrului politic al populaţiei nuer sau, în termenii săi, a „anarhiei ordonate" a acesteia, să fie pusă alternanţa între procesele opuse de fuziune şi de fisiune. La drept vorbind, dacă termenul segmentar s-a păstrat, noţiunea nu mai are prea mult de-a face cu cea a lui Durkheim. Pentru acesta din urmă, segmentele sînt de la început identice unele cu altele ; pentru Evans-Pritchard, ele apar şi dispar conform relaţiilor ce le leagă sau încetează să le lege cu alte grupuri de acelaşi ordin.

Societatea tallensi (din Ghana actuală) studiată de Fortes (1940) intră de asemenea în categoria societăţilor segmentare a căror ordine este asigurată graţie relaţiilor între

diferitele lor segmente. Pornind de la exemplu tallensi, Fortes dezvoltă totuși un punct de vedere mai precis decît Evans-Pritchard asupra funcțiilor politice îndeplinite de sistemul liniilor de descendență. Fortes arată că, în opoziție cu sistemul de rudenie care constituie „baza structurală a relațiilor de la persoană la persoană", sistemul liniilor de descendență reprezintă „baza structurală a instituțiilor politice, juridice și rituale" în măsura în care formează grupuri permanente de descendență uniliniară *{„corporale groups").*

2.2. Taxinomiile sistemelor politice

Ilustrările nuer și tallensi ale modelului de descendență segmentar figurează printre cele opt studii reunite în lucrarea intitulată *Systemes politiques africains* (1940). în introducerea la această culegere, Evans-Pritchard și Fortes propun de asemenea o tipologie a formelor de organizare politică africană. Ei disting trei sisteme politice, după gradul lor de centralizare : sistemul politic al societăților unde cea mai mare unitate politică reunește indivizi uniți prin legături de rudenie, sistemul societăților cu linii de descendență ale cărui principale ilustrații sînt exemplele nuer și tallensi, și sistemul societăților care posedă o autoritate centralizată, un aparat administrativ și instituții judiciare.

Deși constituie actul de naștere oficial al antropologiei politice, această tipologie a generat numeroase critici și tot atîtea noi tipologii menite a o revizui. Un prim ansamblu de critici a avut drept obiect caracterul său binar: Evans-Pritchard și Fortes au acordat cu adevărat atenție doar ultimelor două sisteme politice din tipologia lor, ceea ce a făcut ca aceasta să pară a reflecta opoziția clasică dintre societățile statale și societățile fără stat înlocuite într-o oarecare măsură cu societățile funcționînd pe baza principiului liniilor de descendență. Or, nici ordinea politică, nici statul nu trebuie să se rupă de sistemul liniilor de descendență : departe de a dispărea întotdeauna, acesta din urmă ocupă un loc determinant în statele tradiționale. Astfel, Southall[15] introduce expresia „stat segmentar" pentru a desemna numeroasele sisteme politice în care trăsăturile caracteristice ale organizărilor statale se combină armonios cu cele ale organizărilor segmentare. Claude Tardits[16] arată că regatul Bamoum, unde un aparat guvernamental centralizat coexistă și cooperează cu relațiile de descendență, reprezintă un astfel de sistem.

Alți critici ai tipologiei lui Evans-Pritchard și Fortes îi reproșează faptul că nu prezintă diversitatea sistemelor politice în societățile fără putere centralizată. Astfel, Middleton și Tait[17] subliniază că nu toate societățile fără stat sînt societăți cu linii de descendență și că ele dispun în consecință de alte sisteme politice decît cel bazat pe relațiile între descendențe. Ei adaugă că sistemul politic al societăților cu linii de descendență poate fi subdivizat în trei subsisteme politice distincte. Dar nici tipologia formulată de Middleton

[15] A. Southall (1965). ..A cvitique ot'the Typology of States and Political Systems", in M. Banton (sub direcția). *Political Systems and the Distribution ofpower.* Londra. Tavistock Publications.

" C. **Tardits (1980).** *Le royaume Bamoum,* Paris. Armând Colin.

[17] J. Middleton și D. Tait (1958). *Tribes withput Ruters. Studies in African Segmentary Systems.* Londra. Routledae and Keaaan Paul.

şi Tait, nici vreuna din numeroasele tipologii ce i-au urmat nu s-au bucurat de aprobarea tuturor antropologilor. Se pare totuşi că în absenţa unei tipologii satisfăcătoare din toate punctele de vedere, antropologii s-au pus tacit de acord asupra unei tipologii formate pe baza cîtorva dintre ele. întemeiată în principal pe criteriul gradului de integrare politică şi pe acela al modului de acces la posturile de decizie, această tipologie stabileşe o primă distincţie între sistemele politice centralizate şi sistemele politice necentralizate. Printre sistemele politice centralizate figurează statele şi şeferiile (acestea din urmă fiind frecvent deosebite unele de altele în funcţie de aria lor geografică). Printre sistemele politice necentralizate figurează sistemele politice unde puterea e difuză (fie că se sprijină pe un personaj de tipul „Big Man", pe consiliile săteşti, pe clasele de vîrstă sau pe descendenţe segmentare) şi cetele.

Astfel, deoarece tipologia lui Evans-Pritchard şi Fortes necesita unele nuanţări, antropologia politică a fost condamnată pentru o lungă perioadă să-şi reordoneze neîncetat propriile materiale. într-adevăr, între 1940 şi 1960 antropologia a produs numeroase tipologii. Acestea sînt în realitate atît de numeroase, încît au putut să apară ca scopuri în sine mai degrabă decît ca mijloace de acces la noi sinteze teoretice sau măcar la biîanţuri provizorii. De aici enervarea unui Edmund Leach care, într-o formulă celebră, le atribuie o valoare analoagă valorii colecţiilor de fluturi *(cf.* capitolul 4). Dar sentimentul de enervare al lui Leach era împărtăşit la vremea respectivă de numeroşi colegi ai săi : antropologii îşi manifestau dorinţa de a îndrepta antropologia în direcţii noi.

2.3. Dinamica politică

Ultima critică adresată lui Evans-Pritchard şi Fortes este de un cu totul alt ordin decît precedentele. Ea se referă la concepţia despre politic ilustrată atît de modelul de descendenţă segmentar, cît şi de tipologia în care el se inserează. Această concepţie asupra politicului este cuprinsă integral în întrebarea formulată de cei doi antropologi în introducerea la *Systemes politiques africains* şi aflată la originea cercetărilor lor privind organizarea politică în ţinuturile nuer şi tallensi: „Cum este menţinută ordinea în absenţa statului?" Analizînd politicul, Evans-Pritchard şi Fortes îi atribuie o funcţie de integrare : în perspectiva lorfuncţionalistă, politicului i se atribuie sarcina de a asigura coeziunea necesară a structurii sociale. Fără îndoială că această perspectivă şi concepţia politică ce decurge din ea au fost întărite şi de recursul la practica guvernării indirecte din coloniile engleze. Gluckinan şi Leach au meritul de a fi reevaluat aceste concepţii apropiate despre societate şi despre politic. Cei doi antropologi sînt britanici, dar nu ambii sînt africanişti. Astfel încît antropologia politică se eliberează simultan de continentul african şi de funcţionalism.

Aşa cum subliniază Adam Kuper[18], contribuţia lui Gluckman în *Systemes politiques africains* este singura care prezintă un sistem politic instabil, fără a omite să îl situeze în contextul său : acela, frămîntat, al dominaţiei rasiale. Referitor la societatea zulu din

[18] A. Kuper (2000) [1973]. /„ *'cmthropologie britanniqite au XX' siecle.* Paris. Karthala.

Africa de Sud, Gluckman subliniază instabilitatea sistemului politic pe care îl observă în timpul cercetărilor sale pe teren (între 1936 și 1938). Răscoalele și conflictele, continuă el, sînt tot atîtea manifestări ale tensiunilor sistemului, dar ele constituie de asemenea cel mai bun mijloc de a le depăși și singurul mod de a le rezolva. Astfel, lucrările lui Gluckman[19] nu repun niciodată în discuție modelul funcționalist al societății ca sistem integrat ce tinde spre un echilibru. Dar atribuind conflictelor rolul decisiv în păstrarea acestui echilibru, antropologul ia în considerare, contrar predecesorilor săi, dimensiunea dinamică a sistemelor sociale.

Edmund Leach se ridică cu mai multă virulență decît Gluckman împotriva predilecției antropologilor britanici pentru „societățile care prezintă simptomele de integrare funcțională, de solidaritate socială, de uniformitate culturală și de echilibru structural"[20]. El consideră că este preferabil să ne aplecăm asupra „aspectului dinamic și contradictoriu al lucrurilor" mai degrabă decît să concepem societățile ca fiind în mod necesar „sănătoase și preafericite". Cu un discurs mai virulent decît Gluckman, Leach este totodată mai radical în teoriile sale. După Gluckman, dinamismul sistemelor sociale genera o instabilitate cronică a sistemului politic și social; după Leach, el generează o instabilitate permanentă care invalidează, în opinia sa, concepția funcțional istă a societății: schimbările sociale produc mai puțin mișcări interne ale structurii de ansamblu cît mișcări generatoare de structuri în continuă recompunere. în *Les systemes poliliques des hautes terres de Birmanie* Leach descrie o societate care oscilează în mod constant între două sisteme politice „modelizabile" desigur, însă fluctuante : sistemul *gumlao* egalitar și democratic și sistemul *gumsa* cu adevărat ierarhic.

La Universitatea din Manchester, unde Gluckman creează în 1949 un departament de antropologie, Victor Turner se numără printre primii săi elevi. Prima lucrare consacrată de Turner populației ndembu (din Zambia actuală), intitulată semnificativ *Schism and Cotuirmiiy m an A/rscan Society*[11] *poarta amprenta formativi* Sale la această universitate. Turner analizează conflictele provocate în organizarea socială de principii greu de împăcat cum sînt cel al descendenței matriliniare și cel al rezidentei virilocale Dar anahzmd conflictele inerente structurii sociale a societății ndembu. Turner nu se mulțumește sa calce pe urmele profesorului său. El nu studiază pur și simplu procesele politice, ci este interesat și de strategiile individuale din sînul acestor procese • prin intermediul „dramelor sociale" *(„social dramas"),* Turner observă luarea unor decizii de către individ in tiecare dm momentele cruciale ale vieții sale. Turaet trasează astfel primele jaloane ale unei noi orientări în cadrul abordării dinamice a fenomenelor politice. Intr-o lucrare intitulată *Political Anthropology,* scrisă de Turner în colaborare cu Swartz și Tuden (1966), ceea ce pînă atunci era doar o orientare ia forma unei teorii : teoria acțiunii, care pune accentul pe individ ca ființă politică ce formează împreună cu alți indivizi „arena" politică, precum și pe strategiile de care dispune și pe care le manipulează

'" M. Gluckman (1963), *Order and Rebellion in Tribal Africa.* Londra. Cohcn : (1965) *Politics, Law and Ritual in Tribal Society.* Manchester, Manchester Universitv Press.

-" E. Leach (1972) 11954], *Les systemes politiques des hautes terres de Birmanie.* Paris, Maspero.

:l V. Turner (1957). *Schism and Comimtity in an African Society. A Stttdv of Ndembu* I *Wage.* Manchester. Manchester Universitv Press.

pentru a dobîndi sau păstra puterea. Din acet moment, antropologia politică este pregătită, prin teoria acţiunii, să se dezvolte inspirîndu-se din teoria jocurilor. O lucrare precum *Les regles du jeu politique*[21] concepe politicul ca un ansamblu de reguli încadrînd competiţia dintre persoanele sau grupurile rivale în vederea obţinerii aceleiaşi poziţii de putere. Regulilor normative, „morale" şi profesate public, li se suprapun reguli pragmatice, secrete şi de nemârturisit, dar la care rivalii recurg din plin întrucît ele le condiţionează reuşita. Evocînd realismul politic al lui Machiavelli, acest cadru de analiză permite clasificarea jocurilor politice în interiorul societăţilor sau al segmentelor societăţilor tradiţionale.

2.4. Motivul dominaţiei

Faptul că antropologii francezi s-au preocupat în mai mică măsură de înţelegerea politicului ca proces dinamic s-ar putea explica prin aceea că moştenirea lor în materie de antropologie politică este mai săracă decît cea a omologilor lor britanici. Există totuşi cîteva nume cărora li se poate asocia în mod legitim o cotitură decisivă în istoria antropologiei politice franceze. Astfel, Georges Balandier publică în 195 5 lucrarea *Sociologie actuelle de l 'Ajrique noire,* în care analizează schimbările politice şi sociale introduse de diferitele regimuri coloniale. în continuare, nu a încetat să-şi afirme convingerea că, departe de a fi la adăpost de istorie, politicul constituie cadrul privilegiat al contradicţiilor vehiculate de aceasta.

Aceeaşi preocupare de a prezenta politicul ca proces se regăseşte în noua antropologie marxistă franceză din jurul anilor 1960. Deşi nu au format niciodată o şcoală, antropologii marxişti au evidenţiat în unanimitate dinamica relaţiilor economice şi sociale în cadrul societăţilor (în cea mai mare parte africane) studiate[23]. Dar această perspectivă presupune o definiţie specifică a politicului : astfel, politicul e conceput ca ansamblul mijloacelor de care dispune un grup pentru a-şi impune hegemonia într-o societate dată. Lucrările antropologilor marxişti au aşadar drept obiect diferitele forme de exploatare şi, printre ele, sclavia, căreia Meillassoux[24] îi consacră o lucrare importantă. Dar ei se apleacă totodată asupra relaţiilor ierarhice bazate pe criterii de vîrstă şi de sex, uşor de abordat dintr-o perspectivă socială. în ceea ce priveşte vîrsta şi tendinţa sa de a fi un suport al stratificării sociale, numeroşi antropologi înaintea lor au subliniat rolul cu adevărat politic jucat de clasele de vîrstă : ei au conceput adesea sistemul claselor de vîrstă ca pe un fel de „ciment politic"[25] folosit în societăţile fără putere centralizată. Cît despre antropologii marxişti, ei se apleacă asupra relaţiei între fraţii mai mari şi cei mai tineri, care constituie o relaţie de dominaţie bazată pe stăpînirea de către primii născuţi a

[22] F. G. Bailey (1971) [19691. *Les regles du jeu politique.* Paris. PUF.
[23] *Cf.* de exemplu, C. Meillassoux (1964), *Anthropologie economique des Gouro de Cote d'Ivoire.* Paris - Haga. Mouton ; E. Terray (1969), *Le marxisme devant les societes «primitives».* Paris, Maspero.
[24] C. Meillassoux (1986). *Anthropologie de l'esclavage. Le ventre defereted'argent.* Paris, PUF..
[25] Conform formulei lui Lucy Mair (1962). *Primitive Government.,* Londra. Penguin Books.

mijloacelor de producţie umană, adică a mijloacelor de subzistenţă şi a soţiilor. Dezbaterea se concentrează asupra întrebării dacă partenerii acestei relaţii pot fi asimilaţi unor clase sociale. Li s-a obiectat, între altele, că statutul fratelui mai mare este prea relativ pentru a constitui sursa unei adevărate relaţii de dominaţie[26].

Alte critici care le-au fost adresate privesc modul de abordare a temei dominaţiei masculine. în primele lor analize, antropologii marxişti prezintă relaţia de dominaţie între sexe ca pe un simplu derivat sau un subansamblu al relaţiei de dominaţie între fraţii mai mari şi mezinii lor: femeile apar ca una dintre uneltele manipulabile şi manipulate de fraţii mai mari pentru a-şi întări puterea asupra fraţilor mai tineri. Dar oricît de reductoare ar fi, această analiză are fără îndoială meritul de a reînvia nişte preocupări date uitării de la Margaret Mead încoace şi de a da un nou impuls lucrărilor novatoare ce vor fi reunite în categoria „gender studies". Aceste lucrări, datorate în majoritate unor antropologi feminişti americani, s-au străduit să descopere şi să analizeze diferitele fundamente ale dominaţiei masculine, dar şi să reconsidere ideea coform căreia ea se întinde la ansamblul societăţilor şi, în cadrul fiecăreia dintre ele, la ansamblul sferelor de activitate.

Astfel, după 1940 şi după apariţia lucrării *Systemespolitiques africains,* antropologii sînt hotărîţi să descopere politicul în alte „locuri" decît în instituţii şi în primul rînd în alte „locuri" decît în instituţia politică prin excelenţă; statul. însă nu toţi antropologii definesc în acelaşi mod politicul, a cărui existenţă în societăţile preindustriale au recunoscut-o. Tocmai cei care au eliberat politicul de sub jugul instituţiei statale îl defineau ca factor de integrare. Dar succesorii lor devin conştienţi de faptul că politicul nu poate fi redus în mod legitim la o funcţie, după cum înainte nu fusese reductibil la o instituţie. Analizele lor se întemeiază astfel pe o definiţie a politicului ca proces dinamic în cadrul căruia se exprimă relaţii dialectice şi conflictuale pentru unii, ierarhice şi de dominaţie pentru alţii. Dar nu este oare şi această definiţie reductoare la rîndul ei? Ea o evocă într-adevăr pe aceea a unei întregi filosofii politice împotriva căreia s-a ridicat fără încetare Hannah Arendt. Căci, după Paul Ricoeur[27], Hannah Arendt înfruntă nici mai mult nici mai puţin decît „cvasi-totalitatea filosofiei politice, inclusiv pe Max Weber", atunci cînd critică o „eroare asupra naturii înseşi a politicului" asimilat cu violenţa şi definit în termeni de dominaţie. S-ar părea astfel că, într-un anumit moment al istoriei sale, antropologia politică s-a împăcat cu filosofia politică. Dar s-ar părea totodată că, în acel moment al istoriei sale, antropologia politică nu a spus încă tot ce avea de spus asupra naturii politicului.

[M1] *Cf.* M. Abeles şi C. Collard (sub direcţia) (1985), *Âge, pouvoir et societe en Afrique noire,* Paris, Karthala.

[17] P. Ricoeur (1991), *Lectures I. Autour du politique.* Paris, Seuil.

3. POLITICUL ŞI CELELALTE DIMENSIUNI ALE SOCIALULUI

Demonstrînd existența politicului în societățile preindustriale, Evans-Pritchard și Fortes demonstrau în același timp existența unor legături inextricabile între sferele politicului și rudeniei. Introducerea politicului în alte dimensiuni ale socialului a apărut atunci ca o trăsătură definitorie a sa în societățile studiate de antropologi. Există într-adevăr o intruziune vădită a politicului în domeniul rudeniei, precum și în domeniile economicului și religiosului.

3.1. Bazele economice ale politicului

Independent de explicația marxistă a caracterului determinant al economicului în raport cu politicul și de numeroasele dezbateri pe care le-a provocat, cîmpul economicului a apărut adesea ca un loc de înscriere privilegiată a puterii. Există într-adevăr numeroase exemple de ierarhii bazate pe schimburi economice ritualizate, cum ar *fxpollatch,* practicat pe coasta de Nord-Vest a Americii de Nord. Definite de Marcel Mauss (1923) ca „prestații totale de tip agonistic" datorită principiului rivalității care le animă, aceste schimburi constituie pentru individ mijlocul de a dobîndi sau de a-și menține poziția în ierarhia politică. Autoritatea relativă a lui Big Man descrisă de Marshall Sahlins[28] se sprijină pe fundamente analoage. în contextul societăților melaneziene care, în opoziție cu societățile polineziene conduse de șefi, nu cunosc decît grade rudimentare de ierarhie, Big Man este un personaj a cărui putere, fragilă, a fost dobîndită prin luptă după ce a făcut dovada capacității sale de a acumula bogății și de a le redistribui cu o generozitate calculată[29].

3.2. *Politicul şi religiosul :* regalitatea sacră

In *Le vocabulaire des institutions indo-europeennes,* Emile Benveniste[30] subliniază că etimologia termenului francez „rege" este cuvîntul latin „rex" și că acesta din urmă este „mai mult religios decît politic [...] și se înrudește mai degrabă cu un preot decît cu un suveran". Regalitatea nu reprezintă, desigur, singura instituție unde este

[28] M Sahlins (1963), „Poor Man, Rich Man. Big Man. Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia". *Comparative Studies in Society and History.* 5, pp. 285-303.

[29] Cu privire la figura lui Big Man. la criticile al cărei obiect a fost și la figura vecină a lui ..Creat Man". vezi M. Codclier (1982), *La production des grands hommes.* Paris, Fayard.

[30] E. Benvenisle (1969). *Le vocabulaire des institutions indo-europeennes.* Paris. Minuit. 2 voi. [Trad. rom. : E. Benvenisle, *Vocabularul instituțiilor indo—europene, I, Economie, rudenie, societate,* trad. de Dan Sluşanski, București. Ed. Paideia, 1999 — nota trad. |.

vizibilă o relație strînsă între politic și religios. însă prin ea, și îndeosebi prin instituția regalității divine, antropologii au observat cu mai mare atenție această relație[31]. Figura regelui divin apare pentru prima oară la începutul *Crengii de aur* a lui Frazer[32] sub chipul regelui-preot al Dianei care, devenit prea bătrîn, este asasinat de succesorul său. Dar Frazer nu face un portret complet al regelui divin decît atunci cînd expune cazul populației shilluk din Sudanul nilotic. El prezintă cu această ocazie regele divin ca o ființă dotată cu putere asupra naturii și considerată ca suport al ordinii lumii. Toate aceste calități îl condamnă la o moarte precipitată. Deoarece scăderea progresivă a forțelor sale ar compromite echilibrul al cărui garant este, regele divin devine obiectul unei uciderii rituale, momentul și modalitățile acesteia variind de la o societate la alta.

Așa cum subliniază Alfred Adler (1982), motivul regicidului ritual este singurul răspunzător pentru faptul că modelul frazerian nu s-a bucurat de succes în rîndul etnologilor. Astfel, lui Evans-Pritchard[33] regicidul ritual îi apare ca un „asasinat travestit în ucidere rituală". O astfel de negare a realității regicidului ritual dovedește, continuă Adler, „dificultatea de a gîndi împreună politicul și simbolicul în cadrul regalității". Căci tocmai printr-un act ritual la fel de concret ca un asasinat politic, unele societăți depășesc problema esențială cu care se confruntă: discontinuitatea ciclurilor, datorată schimbului de domnie. Cum să nu constituie interregnul un moment delicat dacă regalitatea, percepută ca eternă, nu se poate întrupa decît într-un om, într-un muritor? Astfel, uciderea regelui devine pentru aceste societăți mijlocul de a proteja regalitatea.

Fie că contestă sau nu caracterul ritual al regicidului, ori îi contestă chiar realitatea, etnologii sînt astăzi de acord că aceste societăți au pus la punct dispozitive rituale ce permit ca regalitatea să supraviețuiască regelui. Astfel, populația shilluk consideră că spiritul divin al fondatorului legendar al regalității sălășluiește într-o efigie de lemn pe durata interregnului, așteptînd să se întrupeze în persoana noului suveran. La populația mossi, interimatul este asigurat de fiica mai mare a regelui defunct, „iar cea care marchează continuitatea fundamentală a instituției monarhice este alternanța rege, șef-femeie, rege etc."[34]. Aceste preocupări se întîlnesc cu acelea ale lui Kantorowicz[35] referitoare la Europa Evului Mediu tîrziu și a Renașterii, astfel încît cartea sa *Les deux corps du roi* este considerată astăzi o contribuție importantă la antropologia politică[36].

[31] *Cf.* M. Young (1969), „The Divine Kingship ofthe Jukurr. *Africa,* 36, pp. 135-153 : *i.-C.* Muller *(1980). Le roi'bouc emissaire. Pouvoir etrifitel ehet'l'es Rukuba de Nigeria,* Quebec. Serge Fleury ; A. Adler (1980), *La mort est le masque du roi.* Paris, Payot; L. de Heusch (1982), *Rois nes d'un coeur de vache,* Paris, Gallimard.

[52] .1. Frazer (198UI984) [1911-1915], *Le Rameaud'or.* Paris. RobertLaffont. [Trad. rom.: James George Frazer, *Creanga de aur.* trad. de Octavian Nistor, București, Ed. Minerva, 1980, 5 voi. — nota trad.]

[33] E. E. Evans-Pritchard (1974) [1948]. „La royautc divine chez les Shilluk du Soudan nilotique". în *Les anthropologuesface ă Vhistoire el â la religion,* Paris. PUF. pp. 73—96.

[M] M. Izard (1983). „introduction". în .1. Frazer. *Le Rameau d'or,* Paris. Robert Laffont. voi. 2, pp. 9-19.

[35] E. 11. Kantorowicz (1989) [1957], *Les deux corps du roi.* Paris. Gallimard.

[?"] 15. Schnepel *(\995) {'Pwinned Beings. Kingsand Effigies in Southern Sudan. Easl India and Renaissance.* France. Goteborg. 1ASSA) a dezvăluit analogia între efigia de lemn în care se presupune că spiritul divin al regalității shilluk sălășluiește în timpul interregnului și manechinul care. după domnia lui Carol al VI-lea. a reprezentat demnitatea regală înaintea încoronării Delfinului.

3.3. Religiosul şi politicul : sistemul casteloi

între politic şi religios pot exista totuşi raporturi mai puţin armonioase decît în regalitatea sacră, unde ritualul se află în slujba instituţiei politice pe care nu o pune în discuţie. între ele pot exista de asemenea raporturi inverse faţă de cele pe care le întreţin în cadrul regalităţii sacre. Astfel, referindu-se la societatea indiană, Louis Dumont (1977) pune accentul pe o distincţie absolută între politic şi religios şi, pornind de aici, pe o desacralizare a puterii. într-adevăr, în opoziţie cu brahmanul, regele indian nu face obiectul nici unei sacralizări. Mai mult, desacralizarea sa a permis şi totodată a întărit poziţia sa de subordonare faţă de brahman. Căci, după Dumont, tocmai această secularizare timpurie a regalităţii a permis ca sistemul castelor, bazat pe o ierarhie a demnităţilor de esenţă religioasă şi nu pe putere să se dezvolte în India fără a întîmpina piedicile pe care i le-ar fi pus amestecul politicului cu religiosul, atestat pretutindeni în altă parte. In această privinţă, *Homo hierarchicus* reprezintă o contribuţie paradoxală la antropologia politică, deoarece autorul afirmă caracterul subordonat al politicului, mergînd pînă la a nega orice fundament epistemologic întregului cîmp al antropologiei politice.

O astfel de îmbinare a politicului cu celelalte dimensiuni ale socialului nu este, aşa cum au crezut şi afirmat multă vreme antropologii, o trăsătură caracteristică a politicului în societăţile preindustriale. Autonomia categoriei occidentale a politicului este de fapt întru totul relativă. David Kertzer[37] arată că toate actele vieţii politice în cele mai laice societăţi occidentale sînt animate de fervoarea emoţională şi de simbolismul care, în opinia sa, caracterizează sacrul. Guvernele, partidele şi statul pot fi considerate construcţii simbolice în măsura în care, datorită reînnoirii constante a membrilor lor, doar simbolurile le pot asigura continuitatea. După Kertzer, adeziunea la societate şi la instituţiile sale politice se înfăptuieşte în mod emoţional prin simbolurile vehiculate — simboluri despre care se poate spune că fac puterea sacră. Definit ca „o acţiune învăluită într-o ţesătură de simbolism", ritualul este astfel plasat în centrul politicului, creînd cimentul emoţional crucial al societăţii. Integrat în simbolic, politicul nostru este integrat totodată în cîmpul rudeniei. Printre lucrările recente consacrate modurilor de devoluţiune a rolurilor politice în societăţile occidentale, multe se văd obligate, de chiar obiectul lor de studiu, să retraseze unele strategii matrimoniale sau dinastii de ale«i[38]

[37] *D. 1.* Kertzer *(1988), Ritual, Politics and Power.* New Havcn. Yale Uni versity Press.

[18] *Cf.* M. Abeles (1989), *Jours tranquiUes en 89. Etimologiepolitique d'un departementfranqais,* Paris, Odile .lacob : Y. Pourclier (1987). *Les maîtres de granit. Les notables de Lozere du XVIII" siecle ă nos jours.* Paris, Oliviei' Orban.

4. NOI PERSPECTIVE

Numeroase lucrări prezentate şi discutate în acest capitol stau mărturie despre faptul că unei antropologii politice a ţinuturilor îndepărtate contemporane îi succede astăzi o antropologie politică a apropiatului integrat în istoria sa. O astfel de deplasare este perceptibilă chiar în opera cîtorva antropologi. într-adevăr, uneori aceiaşi autori au început prin a se apleca asupra societăţilor tradiţionale, pentru a-şi îndrepta apoi atenţia spre instituţiile propriei lor societăţi. Astfel, după ce a studiat, dintr-o perspectivă inspirată de cea a lui Evans-Pritchard, rolul descendenţelor de sfinţi într-o societate berberă din Atlasul Superior, Gellner[39] se apleacă asupra problemei naţionalismului conceput ca produs al modernităţii industriale. Dumont[40] urmează o traiectorie asemănătoare: după ce a scos în evidenţă importanţa principiului ierarhic şi ideologia holistă pe care se întemeiază societăţile de caste indiene, Dumont studiază condiţiile apariţiei ideologiei noastre individualiste precum şi concepţiile germane şi franceze opuse despre statul-naţiune.

Spaţiile spre care şi-au întors în cele din urmă privirea antropologii se impun deci atît în calitate de obiecte, cît şi în calitate de cadre ale analizei. Fărîmiţarea lor o dată cu falimentul socialismului, recompunerea lor o dată cu construcţia europeană fac într-adevăr din spaţiile politice, din natura şi articularea lor, un obiect de studiu privilegiat pentru antropologii politicului. Ele generează de altfel o reînnoire a reflecţiei, veche în antropologia politică, asupra unor concepte ca stat sau naţiune[41]. Aceste noi spaţii politice au ambiţia să identifice noi instituţii ale puterii[42], apoi să analizeze în cadrul lor atît efectele practice cît şi cele simbolice ale contextului apariţiei lor: mondializarea.

BIBLIOGRAFIE

Abeles M., Jeudy H.-P. (ed.) (1990), *Anthropologie du politique,* Paris, Armând Colin

Adler A. (1982), *La mort est le masque du roi,* Paris, Payot

[9] E. Gellner (1989) [1983], *Nations et nationalisme,* Paris, Payot.

[40] L. Dumont (1977), *Homo aequalis, Genese et epanouissement de I 'ideologie economique,* Paris, Gallimard : (1991) *Homo aequalis II, L 'Ideologie allemande.* Paris, Gallimard.

[41] *Cf.* D. Fabre (1996), .,Letimologie et Ies nations". în D. Fabre (dir.), *L'Europe entre cultures et nations.* Paris, Editions de la MSH, pp. 99-120 ; J.-F. Gossiaux (1990), „Ethnicite, nationalites. nations"", în M. Abeles şi H.-P. Jeudy (sub dir.), *Anthropologie du politique.* Paris. Armând Colin, pp. 27-40.

[42] *Cf.* M. Abeles (1996), *En attente d'Ewope,* Paris, Hachette : 1. Bellier (1990). .,Une approche anthropologique de la culture des institutions". în M Abeles şi H.- P. Jeudy (sub dir.), *Anthropologie du politique.* Paris, Armând Colin, pp. 120-161.

Balandier G. (1967), *Anthropologie politique,* Paris, PUF
Clastres P. (1974), *La societe contre l'Etat,* Paris, Minuit
Dumont L. (1966), *Homo hierarchicus. Le systeme des castes et ses impUcations,* Paris, Gallimard
Evans-Pritchard E. E. (1968) [1937], *Les Nuer : description d'un mode de vie et des inslitutions politiques d'un penple nilote,* Paris, Gallimard
Evans-Pritchard E. E., Fortes M. (ed.) (1940), *African Political Systems,* Londra, Oxford University Press (traducere franceză : *Systemes politiques africains,* Paris, PUF, 1964)
Swartz M., Turner V., Tuden A. (1966), *Political Anthropology,* Chicago, Aldline.
Vincent J. (1990), *Anthropology and Politics,* Tucson, The University of Arizona Press

Capitolul 3

Religie și ritual

Laurence Caillet, Raymond Jamous

Dacă studiul faptelor religioase constituie unul din domeniile esențiale ale antropologiei, el se află totodată în centrul altor discipline mai mult sau mai puțin științifice, în speță teologia și istoria religiilor. Relațiile etnologiei cu istoria sînt complexe, iar situația e identitcă pentru majoritatea subcîmpuriJor disciplinei. într-adevăr, studiind obiecte situate în istorie, etnologul postulează existența altor principii de cauzalitate decît acelea ale generării cronologice. Cît despre prezența teologiei, ea impune adoptarea unei atitudini intelectuale radicale.

Departe de a considera că religia este rodul unei inspirații divine, etnologul va ancheta mai întîi asupra naturii înseși a religiosului și se va vedea astfel obligat să pună sub semnul întrebării intuiția curentă a unei anumite unități a fenomenelor religioase definite în sensul lor cel mai larg : ansamblu de credințe și de practici care leagă umanul de suprauman. El va constata repede că există, de exemplu, o distanță între practicile alchimiștilortaoiști destinate în ultimă instanță dobîndirii imortalității și idealurile mistice ale Evului Mediu occidental. Această constatare îl va incita apoi să-și pună întrebări cu privire la locul ritualului în construcția religioasă.

1. PRIVIRI ÎNCRUCIȘATE ASUPRA RELIGIILOR

Discursul teologic este un discurs despre zei, a căror realitate o afirmă, descriindu-le funcțiile și calitățile pe baza tradițiilor scrise sau orale. Revelațiile, aflate la originea acestor tradiții situate în afara timpului istoric, timp al mitului, sau în afara lumii, sînt atribuite unor ființe supraomenești. Cum spunea sfîntul Ioan al Crucii : ..După ce ni l-a dat pe fiul Său, care este Cuvîntul Său, Dumnezeu nu mai are alt cuvînt să ne dea. Ne-a

spus totul în acelaşi timp şi dintr-o dată în acest unic Cuvînt [...]; căci ceea ce a spus în mai multe rînduri profeţilor, a spus o singură dată şi în întregime în Fiul Său, dîndu-ne acest tot care este Fiul Său. Iată de ce acela care ar vroi acum să-I pună întrebări sau ar dori o viziune ori o revelaţie, nu ar comite doar o nebunie, dar l-ar aduce o ofensă Iui Dumnezeu, pentru că în loc să-şi arunce privirea doar asupra lui Hristos, ar căuta altceva, în vreun lucru nou". Ceea ce Catehismul (1992) comentează în următorii termeni : „(Dumnezeu) dă astfel un răspuns definitiv şi mai mult decît îndestulător la întrebările pe care şi le pune omul cu privire la sensul şi scopul vieţii". Exegeza urmăreşte în consecinţă să expliciteze cuvîntul lui Dumnezeu. Ea este fundamental străină discursului etnologic care vorbeşte despre om. Etnologul consideră faptul religios un fapt social şi îşi pune întrebări cu privire la sensul şi funcţia elaborării religioase în această lume.

1.1. Religia, fond comun al omenirii?

Van der Leeuw, autorul lucrării *La religion dans son essence et ses manifestations* (1948) consideră că „religia nu există decît în religii", ceea ce echivalează cu a recunoaşte că religia se manifestă diferit după loc, dar posedă *in fine* o esenţă care nu poate fi cunoscută. El reia astfel vechile idei inerente monoteismului şi formulate în Catehism : „Dumnezeu a făcut să locuiască pe întreaga supafaţă a pămîntului toată specia umană, ieşită dintr-unul singur; El le-a fixat popoarelor timpurile ce le erau repartizate şi limitele habitatului lor pentru ca oamenii să caute divinitatea spre a o atinge, dacă e posibil pe dibuite, şi s-o găsească". Din această perspectivă, diferitele forme ale religiei se pot organiza în cadrul unui plan amplu, neapărat de inspiraţie divină. Poziţiile susţinute aici nu sînt diferite de acelea ale misionarilor care, descoperindu-i pe sălbatici, căutau să-i situeze într-un univers definit pe de-a-ntregul în Biblie. Astfel, iezuitul J. de Acosta (1588) se străduia să facă să coincidă credinţele indienilor peruvieni cu tradiţia Cărţii înţelepciunii recunoscută de biserica catolică. Acest text distingea trei forme de idolatrie mai mult sau mai puţin grave, toate trei născute din degenerescenta revelaţiei primitive : zoolatria, idolatria popriu-zisă sau cultul imaginilor şi sabeismul sau cultul astrelor. Lafitau însuşi (1724), inventatorul comparaţiei, care a constatat unele asemănări ciudate între moravurile indienilor şi cele ale barbarilor din Antichitate, considera că aceste similitudini se datorează desigur faptului că întreaga omenire s-a născut din aceeaşi creaţie — se presupunea, de regulă, că indienii veniseră din Est într-o epocă ante-istorică. Dar el considera de asemenea că toate aceste culte bizare se întemeiau pe idei de origine religioasă care constituie oarecum fondul comun al omenirii. Credinţele în monogenism, adică într-o creaţie divină şi unică a omenirii, precum şi în degenerescenta unui monoteism primitiv se bazau pe principiul filosofic al consimţămîntului universal : ideea că toţi oamenii sînt de acord pentru a face act de credinţă într-o entitate divină şi că această universalitate poate fi interpretată în ultimă instanţă ca o dovadă a existenţei lui Dumnezeu. Un punct de vedere destul de apropiat se regăseşte la romantici, de pildă la Blake sau Chateaubriand, pentru care emoţia provocată de spectacolul naturii este într-o oarecare măsură un mijloc de cunoaştere intimă a lui Dumnezeu. In toate aceste cazuri, religia apare ca un efect al voinţei divine asupra individului.

1.2. Religiile în prisma istoriei

O mie şapte sute cincizeci şi şapte : în *Istoria naturală a religiei* David Hume afirmă în mod revoluţionar că politeismele sînt anterioare monoteismului. Această constatare a anteriorităţii politeismului se înscrie în ideologia progresului ce se instaurează atunci în majoritatea sferelor reflecţiei istorice şi sociale.

Noul curent reia critica ideilor înnăscute, adică a inspiraţiei de către Dumnezeu a ideilor umane, pe care o dezvoltă John Locke în *Eseu asupra intelectului omenesc* (1690): izvorul cunoaşterii se află în experienţă, iar senzaţia suscită reflecţia. El ia de asemenea act de faptul că există „chiar sălbatici care nu au nici o idee despre Dumnezeu" (e vorba de religiile şamanice din America unde absenţa unor instituţii religioase este considerată o absenţă a religiei) şi că „la cei vulgari, ea (ideea de Dumnezeu) este impregnată de antropocentrism". Se impune părerea că Dumnezeu este după chipul şi asemănarea oamenilor şi nu invers, iar constatarea diversităţilor incită la o binevenită toleranţă, după ravagiile provocate de războaiele religioase în Europa. Problema este de acum înainte de a şti dacă religia aparţine cîmpului iraţional al credinţei, cum susţine Pierre Bayle, care consideră diferenţele religioase drept fapte locale, generate de diferenţele de educaţie. Sau, cum afirmă Fontenelle, dacă, fiind o „fizică ce se înalţă pînă la a deveni un fel de teologie" (1724), ea ţine de domeniul cunoaşterii.

Urmînd exemplul filosofului, unii leagă progresul de perfecţionarea unei cunoaşteri în egală măsură ştiinţifică şi religioasă dar, după alţii, printre care britanicul Hume, „primele idei ale religiei s-au născut nu din contemplarea operelor naturii, ci din grijile provocate de evenimentele vieţii şi din neîncetatele speranţe şi temeri care motivează spiritul uman". începea astfel o dezbatere nerezolvată asupra naturii faptelor religioase, care îi opune neîncetat pe funcţional işti teoreticienilor cunoaşterii : este religia utilă funcţionării sociale sau constituie un instrument de interpretare a lumii?

Prima schemă evoluţionistă pare a se datora lui Charles de Brosses, jurist, preşedinte al parlamentului din Dijon şi cunoscător erudit al lui Hume. în disertaţia *sa Du culte des dieux fetiches* (1760), de Brosses nu renunţă total la ideea unui paradis pierdut, căci doar păcatul originar poate explica starea de stupiditate a sălbaticilor, fiinţe descrise de Hume ca fiind cufundate în ignoranţă şi barbarie. De altfel, după de Brosses, împrejurările nefericite ale istoriei fac să existe întotdeauna sălbatici: negrii din Africa occidentală, indienii din Yucatan, laponii se află într-o stare de copilărie perpetuă. Pentru a ne cunoaşte străbunii, e suficient să-i observăm pe sălbatici.

într-un mod destul de surprinzător, schema evoluţiei propusă de de Brosses nu face decît să inverseze schema degenerescentei inventată de Cartea înţelepciunii : prima formă religioasă, apropiată de zoolatria invocată în textul biblic este fetişismul, cult direct, fără figură, al producţiilor animale şi vegetale. A doua etapă este constituită de politeismul care multiplică reprezentările divine. Urmează în sfîrşit forma supremă, monoteismul. Benjamin Constant s-a inspirat din aceste trei etape în *De la religion considâree dans sa som-ce, ses formes et ses developpements* (1824-1831), cu deosebirea că a substituit teismul monoteismului. La fel a procedat Auguste Comte (1841)

pentru a descrie diferitele momente ale stării teologice sau primul stadiu de dezvoltare a omenirii.

Primii antropologi, printre care Tylor, se înscriau de asemenea în această schemă. Constatînd existența unor vestigii care atestau că societățile cele mai avansate au cunoscut stadii anterioare de civilizație, ei deduceau de aici că diferitele popoare prezintă stadii diferite de cultură și că metoda comparativă permite să se stabilească evoluția instituțiilor și a credințelor umane — ceea ce astăzi pare de neconceput. Dar, constatare mult mai fructuoasă, similitudinile observabile în credințele și instituțiile diverselor societăți dovedeau unitatea psihică a omului: doar ipoteza acestei unități putea autoriza comparația între diversele societăți, comparație ce fundamentează proiectul antropologic.

Pentru Tylor(1871), primul stadiu al religiei, comun întregii omeniri este animismul, termen făurit din latinescul *anima* și desemnînd atitudinile omului cufundat într-o natură pusă în mișcare de forte sau de Ființe supranaturale pe care oamenii trebuie să le îmbuneze prin practici adecvate. Animisnul s-ar fi născut, după Tylor, din preocupări de ordin intelectual. Reflectînd asupra diferitelor stări ale corpului, mort, viu, bolnav, asupra cauzelor oboselii sau ale transelor, asupra formeler umane pe care le vedem în vis, omul ar fi încercat să răspundă la această enigmă imaginîndu-și că este dotat cu o viață și cu o „fantomă". O astfel de interpretare, violent criticată de Durkheim, se întemeiază pe afirmarea unei credințe cvasi-universale în sufletul uman sau în ceva care îi seamănă, pe recunoașterea proximității semantice, în numeroase limbi, între „umbră", „viață", „vînt", „suflu" și conceptul religios de „suflet" sau „spirit". Acest amalgam confirmă fără îndoiala unitatea psihică a omului. Dar naivitatea discursului intelectual atribuit unor sălbatici, a căror gîndire s-ar întemeia pe constante iluzorii, contrastează cu descrierea caracterului foarte moral al monoteismelor la care popoarele civilizate ar fi ajuns printr-un proces de complexificare crescîndă ; menținerea acestei bariere imense între sălbatici și civilizați face ca ideile lui Tylor să fie inacceptabile : diferența postulată este în definitiv atît de mare, încît împiedică crearea unei logici de tip universal care ar putea explica formațiunile culturale cele mai diferite și numai în aparență ireductibile unele la altele, ceea ce constituie obiectivul etnologiei religioase. O dificultate similară se regăsește în opera lui L. Levy-Bruhl (cu excepția *Carnetelor* publicate în 1949), care ajunge să considere mentalitatea primitivă drept pre-logică, pre-rațională.

1.3. Probleme privind definițiile

Obiectivul etnologiei religioase este acela de a suprinde în același timp unitatea și diversitatea fenomenelor religioase și totodată de a prezenta relațiile lor cu celelalte cîmpuri ale socialului. El impune mai întîi încercarea de a defini ceea ce înțelegem noi înșine aici prin cuvîntul „religie".

In *Vocabuhiire des instilutions indo-europeennes,* E. Benveniste afirmă că etimologia termenului religie e nesigură. Unii autori creștini, printre care Lactanțiu și Tertullian, asociază termenul latin *religio* cu verbul *ligare,* „a lega" sau cu *religare.* „a lega, a uni". In această accepțiune, „religia este o legătură de pietate care ne leagă de divinitate"

(Benveniste, 1969 : 268). *Religio* este o forţă „prin care omul lipsit de voinţă proprie este legat, ataşat" *(ibid.* : 269). Ideea de religie trimite la cea de credinţă, în cazul de faţă — acela al credincioşilor creştini — într-un Dumnezeu unic, într-o transcendenţă : legătura de pietate presupune un individ care face act de credinţă (termen ce evoca la **origine ceremonia prin care vasalul depunea jurămîntul de fidelitate faţă de seniorul** său) şi îşi recunoaşte dependenţa de un principiu superior. Legătura este efectivă şi' afectivă. Cel de al doilea sens al termenului, împrumutat de la Cicero, asociază *religio* cu *Ugere,* „a culege", „a aduna" sau cu *religere,* „a reculege", „a readuna" şi ar însemna, tot după Benveniste, „a reveni asupra a ceea ce ai făcut", „a sesiza din nou prin gîndire" sau „reflecţie", „a-ţi dubla atenţia şi sîrguinţa" (270-272). „în consecinţă, religia este sinonimă cu grija meticuloasă, cu fervoarea plină de nelinişte. In acest sens, cuvîntul se potriveşte cu o anumită exercitare a cultului şi cu respectarea regulilor ce pretind ca practica să fie literală iar zelul prevăzător şi vigilent" *(Encyclopedia Universalis,* 1996, voi. 19 : 752). Accentul este pus aici pe practica religioasă, pe formele sale culturale şi rituale, cu notarea aspectului întotdeauna repetitiv al acestei practici.

în sens larg, studiul religiei este studiul credinţelor şi al practicilor într-o cultură sau o civilizaţie dată, iar cele două sensuri pot fi asociate, subliniindu-se că, în conformitate cu accepţiile curente în religiile occidentale, practica este un mod de a pune în aplicare credinţa. Dar vom vedea că numeroşi autori au fost obligaţi să revină asupra acestor doi termeni şi asupra relaţiilor dintre ei : după caz, practica rituală este susţinută de o dogmă implicită, fundamentează un sens sau o credinţă, iar uneori pare complet lipsită de sens.

Termenul de „credinţă" poate fi utilizat în sensul restrîns de credinţă într-o fiinţă divină sau în sensul de act de credinţă al unui individ aflat într-o relaţie de pietate cu o divinitate transcendentă *(GrandRobert*: credinţă : „recunoaşterea de către om a unei puteri sau a unui principiu superior de care depinde destinul său şi cărora le datorează supunere şi respect" 8-199). Această concepţie despre credinţă provine din reflecţia creştinismului antic asupra noţiunii de persoană, asupra opoziţiei între sufletul nemuritor şi corpul perisabil care poate fi cuprins cu mintea. Ea stă la baza ideilor de penitenţă, martiriu, asceză, renunţare la bucuriile trupeşti, care pot fi evocate în lumina lucrărilor lui M. Foucault[1] şi P. Brown[2].

Cu toate acestea, într-un sens mai larg, credinţă înseamnă de asemenea „credinţă în nişte entităţi şi chiar încredere în eficienţa lor"[3]. Accentul este pus aici pe ansamblul reprezentărilor între o comunitate şi nişte divinităţi — dar şi nişte duhuri, nişte morţi etc. Observarea riturilor arată că există diferite moduri de a recunoaşte puterea, respectiv transcendenţa acestor entităţi foarte diverse sau de a afirma interdependenţa lor cu fiinţele umane care pot eventual să le constrîngă.

[v] M. Foueaint ()9%4), Le soitei de soi (Histoire *de* Ici *sexualite 3),* Pav\s. Ga\Umaid.

[:] P. Brown (1988), *Le renoneementă la chair. l'lrginile, celibat et eominence dans le C hristianisme primilif.* Paris. Gallimard.

[?] Pentru aceste diferite sensuri ale noţiunii de credinţă, c/J. Pouillon. „Remarques sur le verbe «croire»" în M. Izard şi P. Smith (sub dir.j (1979). *Lafonction symbolique.* Paris. Gallimard.

Cum spunea Fustei de Coulanges în *La Citi antique,* III, VIII (1864), prefigurîndu-I pe Benveniste : „Cuvîntul religie nu însemna [pentru societatea antică] ceea ce înseamnă pentru noi: prin acest cuvînt înţelegem un corpus de dogme, o doctrină despre Dumnezeu, un simbol al credinţei privind misterele ce se afla în noi şi în jurul nostru ; acelaşi cuvînt desemna la antici riturile, ceremoniile, actele de cult exterioare". Aceste două moduri de a defini religia separă lumea creştină de lumea antică a grecilor şi a romanilor, prima punînd accentul pe relaţiile de pietate iar cea de a doua pe practicile rituale. Problema este de a şti în ce măsură această opoziţie trebuie extinsă prin analiza ansamblului religiilor diferitelor societăţi sau dacă trebuie găsite alte moduri de îmbinare a dogmei şi a practicii rituale pentru a le analiza. O tentativă esenţială în acest sens a fost aceea a lui Emile Durkheim.

2. LUMEA CREDINŢELOR

2.1. Durkheim : religia, fapt social şi sistem de reprezentări

Emile Durkheim (1858-1917), provenit dintr-o familie de evrei atei, a studiat filosofia cu Boutroux, un filosof neokantian, istoria, domeniu în care maestrul său este Fustei de Coulanges şi psihologia şcolii germane a lui Wundt. îşi elaborează teoria sociologică pe fondul crizei politice, economice şi morale. Leitmotivele stîngii din acea vreme sînt solidaritatea şi integrarea individului în societate. Lucrarea lui Durkheim *Les Formes elementaires de la vie religieuse* (1912) are ambiţia de a arăta că religia, considerată de autor ca fiind indispensabilă coeziunii sociale, nu este, în pofida aparenţelor, incompatibilă cu raţionalitatea ştiinţei moderne. Durkheim trebuie să demonstreze că fenomenele religioase nu se întemeiază pe iluzii sau pe halucinaţii, cum s-ar putea crede conform teoriei animismului elaborată de Tylor — sau conform teoriei iluzionismului dezvoltată de Max Muller care, în *Introduciion â la science des religiom,* publicată în 1873, considera religia drept o formă de boală a limbajului. într-adevăr, religia poate fi definită ca un fapt social, pentru că este exterioară indivizilor, anterioară naşterii lor şi le supravieţuieşte ; pentru că este dobîndiîă ca *an* limbaj în staul unei societăţi date ; pentru că este comună tuturor membrilor unei societăţi, cel puţin în cazul unei societăţi închise, şi obligatorie într-o astfel de societate. Ca fapt social, religia exercită o constrîngere asupra individului.

Constatînd locul considerabil ocupat de faptele religioase în istoria popoarelor, durabilitatea lor şi sursa de energie pe care o reprezintă, Durkheim trage concluzia că religia este reală în sensul că nu exprimă nimic ce n-ar exista în natură. întrebarea este atunci cărui regn al naturii îi aparţin faptele religioase. Concluzia va fi că religia se naşte din grupările sociale, că ea este în acelaşi timp producere şi reprezentare a societăţii care, în ceea ce o priveşte, există *sui generis.*

Metoda utilizată de Durkheim realizează o ruptură radicală cu evoluţionismul istoric. Manifestînd dezinteres faţă de transformările din istorie, Durkheim consideră că evoluţia

nu se situează în timp, ci în elaborarea care merge de la simplu la complex : toate dezvoltările ce vor veni sînt conținute în origine. De aceea studiul religiei din cea mai simplă societate va permite în mod logic surprinderea fenomenului religios în ansamblul său. Societatea aleasă este cea a aborigenilor din Australia unde, lucru subînțeles la acea vreme, nivelul foarte rudimentar al tehnicii atestă simplitatea socială. De altfel, practicile totemice descrise par a trimite la un stadiu primitiv în care oamenii nu fac o deosebire strictă între ființele umane, animale și plante. Dar etnografia mediocră de care dispune Durkheim la acea vreme nu are aproape nimic comun cu o reflecție ce apare în mod fundamental ca fiind de ordin filosofic și psihologic.

După ce arată, bazîndu-se pe exemplul buddhismului, că există religii fără zei — sau măcar unde zeii nu ocupă un loc preponderent —, Durkheim redefmește faptul religios drept o categorie a sacrului : lumea este împărțită între sacru și profan, între ceea ce e transcendent și ceea ce ține de cotidian. Dar, în această opoziție, sacrul și profanul joacă roluri diferite : sacrul este sediul unei puteri, al unei energii ce acționează asupra profanului, așa cum acționează un corp electrizat sau un resort bine întins. Pentru Durkheim viața religioasă presupune acțiunea unor forțe care ridică individul deasupra lui însuși, altfel spus transcendența. Problema este deci de a găsi originea acestei forte asimilate de Durkheim cu *mana,* termen la modă în acea vreme, adus din Pacific de către Codrington. Aceste forțe nu pot veni din individ deoarece sînt superioare și au fără îndoială o origine naturală, întrucît sînt reale. Or, după Durkheim, singurele forțe superioare forțelor individului și care se află în lume sînt forțele colective aparținînd societății. Forța religioasă este sentimentul inspirat de colectivitate membrilor săi, însă proiectat în afara conștiințelor și obiectivat prin fixarea unui obiect ce devine astfel sacru. Fenomenele de efervescență, constatate cu prilejul înfăptuirii riturilor, exemplifică procesul psihico-social datorită căruia se nasc religiile. Acestea sînt fundamentele definiției clasice a religiei date de Durkheim : „O religie este un sistem solidar de credințe și de practici care unesc într-o aceeași comunitate morală numită biserica pe toți cei ce aderă la ea". Originea socială a religiei îi permite de altfel autorului să explice dualismul naturii umane în lucrarea *Le dualisme de la natwe humaine et ses conditions sociales* (1913): dualismul naturii noastre nu este decît un caz particular al diviziunii între lucururile sacre și cele profane aflată la baza tuturor religiilor. „Dacă omul se simte dublu înseamnă că el este realmente dublu : o existență individuală ce își are rădăcinile în organismul nostru și o alta, socială, care nu e decît prelungirea societății". Spre deosebire de Tylor, care își construia concepția despre religia primă pornind de la noțiunile de suflet și de corp, Durkheim pornește de la relația individ/societate pentru a construi o concepție universală despre suflet și despre corp. Această înțelegere a faptelor religioase ca emanație și ca instanță de regularizare a societății care favorizează integrarea individului în grup, va exercita o influență considerabilă asupra tuturor celor ce se vor revendica de la funcționaiism.

Ambiția, în același timp generală și normativă a textului, precum și af marea fără rezerve a universalității dihotomiei corp/suflet și a opoziției profan/sacru sînt bineînțeles discutabile.

într-adevăr, istoria a arătat ulterior în repetate rînduri că deși ideea este destul de generală pentru ca individul să posede componente materiale și imateriale, aceste compo-

nente par a trimite la niște concepții adesea foarte diferite de cea a sufletului creștinilor. Concepute frecvent în interacțiune constantă cu corpul, ele nu au constituit întotdeauna obiectul elaborărilor etice.

De altfel, așa cum a subliniat foarte bine istoria religiilor, „...limbile occidentale (spre deosebire de alte idiomuri, chiar indo-europene) au învățat să specializeze un cuvînt pentru a distinge aparatul credințelor și al riturilor de celelalte instituții sociale. Or, aceasta este o inițiativă de ruptură, care tinde să gîndească separat ceea ce nu a fost gîndit niciodată ca atare. Societățile arhaice sînt atît de pătrunse de supranatural, încît este imposibil ca sacralitatea să fie izolată de socialitatea însăși. Ele nu au o religie. Intrinsec religios este modul lor de a concepe sacrul" *{Encyclopedia Universalis,* 1996, voi. 19 : 752). Dacă studiul religiei pretinde existența unui termen specific și a unei instituții religioase separate de celelalte instituții, atunci doar marile religii monoteiste pot face obiectul unei astfel de abordări. în aceste condiții, este oare posibil să se vorbească de religie în societățile și în culturile unde „sacralitatea și socialitatea nu pot fi separate"? într-adevăr, la începuturile creștinismului, instituția religioasă nu numai că s-a constituit, dar a și relativizat celelalte instituții, în primul rînd cea a statului. Opoziția augustiniană între Cetatea lui Dumnezeu și cetatea oamenilor introduce separarea radicală între religie și politică, între ceea ce îi revine lui Dumnezeu și ceea ce le revine oamenilor, între organizarea comunității religioase și organizarea, mai profană, a oamenilor în societăți. Din acest punct de vedere, așa cum notează D. Sabbatucci, aici se află rădăcina noțiunilor de laicitate, de natură umană și de raționalitate[4]. De unde, în sens opus, prob/ema îmbinării reh'giosuiui cu politicul în celelalte societăți.

în pofida criticilor, lucrarea lui Durkheim apare ca fondatoare a etnologiei religioase moderne, prin faptul că asociază într-un mod uimitor de original, două abordări complementare ale religiei, pe care o studiază nu doar în dimensiunile ei sociale, ci și ca sistem de semnificații.

Pentru Durkheim, societatea nu este numai sursa religiei, ea se află de asemenea la obîrșia ordonării lucrurilor din lume de către mintea omenească. Durkheim reține din filosofia neokantiană ideea unei omologii între categoriile gîndirii și categoriile sociale și consideră, conform unui mod de gîndire moștenit de la teoriile progresului și ale evoluției, că „știința nu este decît o formă perfectă a gîndirii religioase". „S-ar părea", scrie Durkheim (1912:210), „că nu ne-am fi gîndit niciodată să reunim ființele din univers în grupuri omogene numite genuri dacă nu am fi avut la îndemînă exemplul societăților omenești, dacă n-am fi început prin a considera lucrurile ca niște componente ale societății omenești, astfel încît grupurile umane și cele logice s-au confundat inițial"(E. Durkheim, *Formele elementare ale vieții religioase,* trad. de Magda Jeanrenaud și Silviu Lupescu, Iași, Ed. Polirom, 1995, p. 141). Deci societatea este pentru Durkheim nu doar sursa religiei, ci și a oricărei gîndiri clasificatoare și logice.

Opera sa în acest domeniu a fost pe larg susținută, apoi prelungită de cea a nepotului său, Marcel Mauss. în analiza pe care o face clasificărilor zuni într-un articol din 1903 intitulat *De quelqnes formes primitives de classification — contribution â l'etude*

[4] D. Sabbatucci (1996). ..L'etude des religions". în *Encyclopedia Universalis.* voi. 19 : 755-757.

des representatiom collectives, Mauss rămîne foarte fidel teoriei unchiului său, care este de altfel comentatorul articolului : „S-a spus adesea că omul a început prin a-și reprezenta lucrurile raportîndu-le la el însuși. Ceea ce precedă ne permite să apreciem mai bine acest antropocentrism, pe care ar fi mai potrivit să-l numim *socio-centrism*. Centrul primelor sisteme ale naturii nu este omul: este societatea". Va trebui să așteptăm anul 1906 și publicarea lucrării *Essai sur Ies variations saisonnieres des socieles eskimos — Etude de morphologie sociale* pentru ca Mauss să renunțe, măcar în practică dacă nu în teorie, la această concepție univocă a legăturilor dintre societate și reprezentări.

2.2. Ideologiile religioase și nefericirea : Marx și Weber

Spre deosebire de Durkheim care considera că este posibil să se elucideze sistemele complexe pornind de la forme elementare, Weber abordează direct unele configurații foarte elaborate, și anume marile religii mondiale. El își propune să studieze relațiile acestora cu alte cîmpuri ale socialului, fapt ce conferă proiectului său o coloratură cu adevărat etnografică.

Destul de străin reflecțiilor privitoare la natura fenomenelor religioase, sociologul german le percepe ca ideologii cărora încearcă să le descopere efectele, apoi carențele. Nefiind etnolog, el concepe mai întîi religiile ca fapte istorice. Va exercita totuși o mare influență în etnologie, înainte de toate asupra lui Dumont, cititor asiduu al lui Weber, el însuși cititor al lui Marx.

Expresia lui Marx conform căreia religia este un „opiu pentru popor", deși extrem de cunoscută, face obiectul unor interpretări adesea aproximative. Celebra formulă își dobîndește sensul în cadrul unui raționament fondat pe atribuirea unui caracter ineluctabil progresului. Religia, proiecție a condiției oamenilor în societate, reprezintă o suprastructură, ea legitimează ordinea dominantă și o face suportabilă prin faptul că reprezintă în același timp un protest împotriva mizeriei sociale și o consolare împotriva nenorocirilor omenirii. Ea nu are așadar nici o realitate sau, mai exact, nu e mai reală decît o mireasmă cu efecte stupefiante, cum ar fi opiul. Ea trebuie suprimată în măsura în care oferă poporului o fericire iluzorie: „lată ce pretinde fericirea sa efectivă. Exigența de a suprima iluziile pe care omul și le face cu privire la propria sa stare este aceea a suprimării unei stări ce are nevoie de iluzii".

Cît despre Max Weber, el consideră că dacă interpretarea faptelor sociale pornind de la relațiile de producție este o metodă extrem de fecundă, aceasta nu poate explica pe deplin o realitate complexă în care economia nu este decît o instanță, esențială desigur, dar în nici un caz unică, nici ultimă. Fără a nega prin urmare punctul de vedere marxist care constituie pentru el un tip ideal printre altele, el abordează mai întîi faptele religioase ca fapte intelectuale ce influențează realul și îndeosebi condițiile economice. Pentru Weber, actele nu au sens decît într-o viziune globală a lumii, astfel încît „aîntinde celălalt obraz" poate fi pentru unii un act de lașitate iar pentru adepții lui Iisus» dimpotrivă, expresia unui mare curaj.

De altfel, în timp ce pentru Marx abolirea religiei va fi o consecință obligatorie a progresului care orientează întreaga istorie (și care condamnă în egală măsură toate

societăţile concepute ca primitive), pentru Weber, dimpotrivă, raţionalizarea crescîndă a lumii, legată de pierderea iluziilor, adică a credinţei în existenţa unor mijloace de salvare magice, constituie o sursă de nostalgie.

Lucrarea sa cea mai uşor accesibilă, *L'Ethique protestante et l 'esprit du capilalisme* (1906) urmăreşte să arate afinităţile existente între un mod de viaţă economic, capitalismul modern occidental, şi doctrina lui Calvin. Definită simultan prin existenţa unor întreprinderi orientate spre o rentabilitate maximă şi printr-o organizare raţională a muncii libere şi a mijloacelor de producţie, cu alte cuvinte ca un capitalism caracterizat în acelaşi timp prin dorinţa de profit şi disciplina raţională, această practică economică îşi dobîndeşte sensul în etica calvinistă conform căreia mîntuirea nu poate fi decît un dar divin gratuit. într-adevăr, dogma existenţei unui Dumnezeu creator absolut, transcendent, omniscient, dar insesizabil de către mintea omenească generează în mod logic credinţa în predestinarea mîntuirii sau a damnaţiunii. Imposibilitatea mîntuirii prin lucrările omeneşti generează căutarea unor semne tangibile ale harului divin în această lume, precum şi slăbirea sensului comunităţii.

Iremediabil singur în faţa divinităţii, omul are pe acest pămînt vocaţia de a trudi întru gloria lui Dumnezeu, considerînd că lucrurile terestre şi natura umană sînt de ordinul păcatului şi al morţii ; munca însăşi a fost concepută ca supunere la o regulă divină ; valoarea acordată comportamentelor ascetice care interziceau consumul a dus la reinvestirea profitului. Acest studiu al protestantismului ascetic se înscria într-un proiect amplu, niciodată încheiat, de descriere a eticii economice a religiilor mondiale — proiect al cărui obiect consta în a arăta procesul imens de raţionalizare generat, mai ales în Occident, de gîndirea religioasă.

La Weber, ca şi la Marx sau la Nietzsche — care vedea în etica datoriei produsul unor sentimente de răzbunare refulate, adică neputincioase, resimţite de nişte fiinţe mărginite condamnate să muncească pentru a-şi cîştiga pîinea, în opoziţie cu stăpînii lor eliberaţi de orice obligaţie morală — elaborarea religioasă e legată de dificultatea de a trăi. Dar această suferinţă nu are un fundament de ordin pur economic şi nu constituie nici singurul „resentiment" nietzschean : ea e legată la Weber de dorinţa de a da un sens suferinţei omului. Angoasa pare a se fi născut chiar în sînul cultelor primitive. Acestea, crede Weber, neglijau toate interesele individuale pentru a nu se preocupa decît de interesele colectivităţii: ploaie, soare, vînat, victorie asupra duşmanului. Astfel, pentru a îndepărta sau a elimina relele, îndeosebi boala, individul s-a întors în mod individual spre vrăjitor, strămoşul „păstorilor personali ai sufletelor". Prestigiul anumitor magicieni a generat formarea în jurul lor a unor grupuri comunitare (eventual independente de grupările etnice), astfel încît magicianul s-a transformat în mistagog[5], promiţînd să salveze indivizii, ca indivizi, de boală, de sărăcie şi de orice alte necazuri sau pericole. Pentru Weber, resortul profund al elaborării religioase este nevoia de a conferi un sens repartizării binefacerilor între oameni, nevoie nepotolită care se potriveşte cu raţionalitatea crescîndă a viziunii despre lume. Este ceea ce el numeşte „teodicee", termen căruia îi dă, pe lîngă semnificaţia uzuală de ..justiţie divină", accepţiunea mult mai largă de explicaţie a

Preot iniţialei' în misterele sacre.

suferinței prin divin. Cele mai raționale trei forme de răspuns la aceste probleme ar fi doctrina hindusă a karmanului, dualismul zoroastrian și, într-o măsură mult mai mare, dubla predestinare a Dumnezeului calviniștilor. Efortul de raționalizare pe care îl reprezintă elaborarea religioasă ar genera totuși raționalizarea tuturor sferelor vieții, îndeosebi raționalizarea științifică, iar aceasta, la rîndul ei, ar trebui să împingă dogmele religioase, impregnate oricum de mister, în sfera iraționalului ce pare a le caracteriza în zilele noastre.

2.3. Religia ca sistem de semnificație

In continuarea acestor studii, care consideră invenția religioasă o luptă împotriva iraționalității existenței, se dezvoltă alte abordări, care consideră religia în sine un sistem de semnificație. Această idee are două orientări divergente : una structuralistă care, interesîndu-se de operațiile de clasificare, de opozițiile logice și de categorizare în general, leagă ordinea simbolică de structura spiritului uman (Levi-Strauss, Sperber, Boyer) ; cealaltă, pe care o putem numi culturalistă, consideră religia un sistem simbolic de interpretare (Geertz). în prima orientare, reflecția duce la o deplasare a analizei religiei înspre analiza presupozițiilor universale cognitive ale spiritului uman. In cea de a doua, insistența asupra ideii de viziune a lumii, de ethos al unei culturi este legată de înțelegerea religiilor ca expresie a unor ideologii și ajunge, sub diferite forme, la relativism.

2.3.1. Clasificările sau fericirile imanenței

Levi-Strauss și mișcarea structuralistă sugerează, iar uneori afirmă implicit, atît sărăcia de sens a religiilor care hrănesc la infinit aceleași iluzii, cît și somptuozitatea caracterului operatoriu al sistemelor clasificatoare. *Exunt* religiile transcendenței. Intră în scenă frumusețile și bogăția imanenței. *La Pensee sauvage* (1962) ordonează lucrurile lumii în sisteme caracterizate deopotrivă prin coerența lor internă și prin capacitatea lor practic nelimitată de extindere. E vorba deci de „un sistem total pe care etnologii s-au străduit în zadar să-l desfacă în bucăți pentru a confecționa din ele instituții distincte, dintre care totemismul rămîne cel mai celebru". Intenția clasificatoare supune realul unei serii de epurări progresive printr-o simplă operație binară care opune de exemplu susul și josul, dreapta și stînga, pacea și războiul. Aceeași operație se repetă pe toate planurile : organizare internă a grupului social și clasificare totemică sau, în plan spațio-temporal, constituirea unei geografii mitice care permite organizarea inepuizabilei varietăți a unui peisaj prin reduceri succesive ce ajung din nou la o opoziție binară ; sau tratarea diversității calitative a speciilor naturale ca materie simbolică a unei ordini. Corespondențele între seriile sociale și seriile naturale, constatate de pildă în fenomenele numite totemice, nu reflectă interpenetrarea culturii și a naturii ci, dimpotrivă, o cezură între aceste două ordini. „Punerea în relația a grupurilor sociale sau de indivizi cu specii animale sau vegetale distincte", conchide *Le totemisme aujourd'hui* (1962) „rezultă

dintr-o dublă mişcare a intelectului care constă în a percepe diferenţele în ordinea naturii şi a se servi de abaterile percepute pentru a dezvălui diferenţierea existentă în sînul ordinii sociale". însăşi noţiunea de gîndire religioasă, considerată numai în dimensiunile sale imanente, se dizolvă în cele din urmă în funcţionarea cerebrală concepută la modul general.

Cu diferenţa importantă că gîndirea sălbatică nu este pentru el gîndirea sălbaticilor din epocile fetişismului sau ale politeismului, Levi-Strauss se întîlneşte explicit cu A. Comte care scria (lecţia a 53-a, p. 58, citată în *Gîndirea sălbatică* [trad. rom. de I. Pecher, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1970, p. 383]) : „Niciodată, de la acea epocă, concepţiile oamenilor n-au putut regăsi, într-un grad cîtuşi de puţin comparabil, acest mare caracter al unităţii metodei şi al omogenităţii doctrinei ce constituie starea pe deplin normală a inteligenţei noastre şi pe care le dobîndise atunci în mod spontan". Gîndirea sălbatică, definită în acelaşi timp printr-o „ambiţie simbolică devorantă" şi printr-o „atenţie scrupuloasă îndreptată în întregime asupra concretului" [trad. rom. cit., p. 384] supravieţuieşte totuşi în lumea modernă, nu în cîmpul religios, ci tocmai în acela al artei, astăzi singura sferă „nedomesticită" a gîndirii umane. Problema nu mai constă în a şti dacă la originea gîndirii umane se află natura sau societatea : cea care organizează lumea după bunul ei plac este funcţionarea spontană a spiritului uman.

2.3.2. Religie şi cultură

Pentru Geertz (1966), dimpotrivă, la obîrşia elaborării discursului religios se află limitarea capacităţilor analitice ale omului. Religia constituie un sistem de sens care stabileşte un acord între acţiunile umane şi o ordine cosmică presupusă sau divină, proiectînd această ordine în planul experienţei umane. Discursul său se referă la totalitatea experienţei umane, conferindu-i un sens. El răspunde în parte mizeriei şi mai ales angoasei existenţiale. Deci un sistem religios constituie o căutare a sensului care permite depăşirea nu doar a limitelor suferinţei şi a enigmei existenţei răului, ci şi limitele capacităţilor analitice.

Pe plan local, religia se confundă cu un sistem cultural, cu un sistem conceptual exprimat prin simboluri. Cultura însăşi e definită ca un model de semnificaţii întrupate în simbolurile transmise de-a lungul istoriei, ca un sistem de concepţii moştenite ce se exprimă simbolic şi cu ajutorul cărora oamenii comunică, perpetuează şi dezvoltă cunoaşterea vieţii şi atitudinile faţă de ea. Categoria religioasă este aici dizolvată în cea de tradiţie culturală.

2.4. Dimensiunile sociale ale religiei

Analiza durkheimiană a religiei ca expresie a transcendenţei societăţii se va perpetua sub diverse forme în antropologia socială britanică, aceasta din urmă privilegiind. cu Radcliffe-Brown şi şcoala sa, abordarea funcţional istă. Vom examina unele dintre

propoziţiile sale în partea consacrată ritualurilor. Dar impasul unei asemenea perspective care desparte în mod artificial reprezentările şi societatea pentru a încerca apoi să le unească, i-a făcut pe alţi antropologi ce se inspiră din lucrările mai tîrzii ale lui M. Mauss să pună accentul pe ideea de interpelaţie între religie şi societate sau, mai exact, să cerceteze dimensiunile sociale ale religiei. Două opere importante se înscriu în această orientare : cea a lui G. Lienhardt consacrată religiei indigenilor dinka (Africa de Est), cealaltă, mai ambiţioasă, a lui L. Dumont, consacrată civilizaţiei indiene[6].

2.4.1. Experienţa religiei la indigenii dinka

La prima vedere, monografia lui G. Lienhardt, *Divinity and Experience. The Religion ofthe Dinka(\96\),* conţine diviziunile clasice : o parte este consacrată credinţelor şi o alta practicilor rituale, dar o lectură mai atentă arată interrelaţiile între cele două cîmpuri. In prima parte, unde este vorba de divinitate în unitatea şi multiplicitatea sa (ca divinitate de clan şi ca divinitate liberă —*free divinity* — adică neaparţinînd unui grup social definit), pertinente pentru analiza antropologică nu sînt entităţile supraumane şi interrelaţia lor în interiorul unui panteon, ci diferitele relaţii şi interacţiuni ale indigenilor dinka şi reprezentările la care trimit aceste relaţii.

Referitor la divinitate în sensul cel mai larg, miturile povestesc cum, după o perioadă de proximitate cu divinitatea, oamenii s-au separat de ea pentru a deveni muritori. Relaţia ce s-a stabilit atunci între dumnezeul creator şi oameni seamănă cu cea existentă între un tată şi fiul său. Ea este constituită în acelaşi timp din dependenţă, din conjuncţie şi din opoziţie. Diferitele divinităţi libere sînt privite după modul în care stăpînesc cutare sau cutare dinka şi după modul în care anumite personaje, ghicitori proveniţi din grupul mediatorilor, „stăpînii lănciei" acţionează pentru a elibera sau a regulariza relaţia cu aceste entităţi. Divinităţile clanurilor, care se manifestă prin embleme (în limbaj durkheimian totemuri), se află la originea grupului şi constituie astfel sursa vieţii sale, deoarece ele exprimă permanenţa relaţiilor agnatice în faţa caracterului tranzitoriu al succesiunilor de generaţii. în sfîrşit, divinitatea stăpînilor lănciei este înscrisă în carnea băştinaşilor dinka (ea este chiar numită „carne") şi le dă puterea de a acţiona atunci cînd urcă în ei. Pe scurt, indigenii dinka nu valorizează încrederea în sensul unui act de credinţă ci experienţa comună a relaţiilor şi a interacţiunilor lor cu aceste divinităţi.

Implicaţiile rituale ale unei astfel de experienţe sînt tratate în mod special în partea a doua a lucrării, unde autorul examinează cum diferitele grupuri dinka şi stăpînii lănciei acţionează asupra legăturii lor cu divinităţile : se pot apropia de ele pentru a prinde putere sau se pot îndepărta pentru a nu suferi efectele forţei lor distrugătoare ; pot profita de asemenea de slăbiciunea lor omenească pentru a capta forţa divinităţilor.

Mu este inutil să notăm că aceşti doi autori au predat in anii cincizeci la Oxford şi au fost puternic influenţaţi de E. E. Evans-Pritcliartt. care a introdus orientările Şcolii franceze de sociologie în această universitate şi a contribuit la traducerea In limba engleză a lucrărilor unora dintre reprezentanţii acestei şcoli. îndeosebi M. Mauss şi R. Hertz.

Ritualul sacrificial este esenţial în acest scop : victima ce va fi oferită divinităţii în locul lor este aleasă printre bovine, considerate de indigenii dinka echivalente ale oamenilor. In acest context, stăpînii lănciei acţionează ca oficianţi, ca mediatori între grupurile dinka şi divinităţi; ei fac să urce în corpul lor divinitatea-carne şi pronunţă invocaţiile ce constituie izvorul foiţei necesare înfăptuirii ritualului sacrificial.

Pe scurt, religia dinka este analizată aici în dimensiunile sale sociale fără a se recurge la explicaţia cauzală sau funcţională evidenţiată de Durkheim. înţelegerea unităţii şi a diversităţii societăţii dinka impune luarea în considerare a rolurilor şi a locului divinităţii una şi multiplă. Noţiunea de experienţă, care poate fi extinsă la alte exemple etnografice, are marele merit de a surprinde dinamica relaţiilor socialmente diferite, asociindu-le strîns cu reprezentările şi ritualurile.

2.4.2. Louis Dumont : o abordare antropologică a marilor religii

Dacă pînă într-o perioadă recentă antropologia religioasă a fost interesată de societăţile aşa-zis primitive, cu tradiţie orală, lucrurile au început să se schimbe în anii 1950-1960. Cercetarea asupra marilor civilizaţii ale lumii a luat amploare, iar cea a lumii indiene a însemnat un pionierat în materie *(cf.* capitolul 14). In această regiune coexistă mai multe religii şi ar fi dificil să le prezentăm în diversitatea lor. Prezentarea noastră va fi axată pe religia hinduistă ale cărei analize, deosebit de bogate, permit studierea amănunţită a formelor sociale ale religiosului. In India această religie are diferite forme, pe care cercetarea antropologică, îndeosebi cea a lui L. Dumont în *Homo hierarchicus* (1966), le-apus în lumină.

Hinduismul se înscrie în societatea castelor şi, la fel cum grupurile sînt interdependente şi ierarhizate, zeii sînt multipli şi legaţi între ei. Formula este aici apropiată de aceea a lui Durkheim întrucît postulează corespondenţa şi chiar interrelaţia între ierarhia castelor şi cea a zeilor. Culturile trimit uneori la o pereche : zei puri şi vegetarieni pe de o parte, zei impuri şi carnivori de cealaltă ; sau un cuplu zeu şi zeiţă. Există cazuri cînd demonul nefast se transformă într-o divinitate inferioară fastă prin cultul ce i se dedică. Oficianţii se diferenţiază de asemenea după caz : preoţii puri care aduc ofrande zeilor şi posedaţii, în care se întrupează anumite divinităţi pentru a-i preschimba în oracole. In opoziţie cu aceste manifestări propriu—zis sociale ale religiei, întîlnim toate formele individuale ale religiozităţii hinduse : mai întîi forma celui ce renunţă *(sannyasi),* părăsind lumea socială pentru a căuta eliberarea *(moksa)* personală ; apoi cea a oamenilor în lume care îşi caută mîntuirea individuală printr-o practică a devoţiunii *(bhakti)* dedicată unei divinităţi particulare. Textele vechi ale perioadei vedice (între 1500 şi 500 înainte de Hristos) şi ale perioadei hinduiste (de la începutul erei creştine) exprimă în felul lor aceste diferite forme de religiozitate şi le dau o serie întreagă de prelungiri mitologice, filosofice, lingvistice etc. E semnificativ faptul că *Vedele* insistă asupra raporturilor dintre oameni (diferenţiaţi după funcţiile rituale ocupate) şi zei în interiorul sistemului sacrificial; în acest context, renunţarea este concepută ca interiorizare a focului sacrificial în propriul corp. De altfel, marile epopei *Mahabharata* şi *Ramayana* pun accentul pe cultele de devoţiune destinate omului în lume.

Marea noutate introdusă de cercetarea indianistă este aceea de a fi stabilit un dialog fructuos între specialiştii societăţilor şi cei ai textelor, luînd în considerare nu pur şi simplu credinţele, ci şi sistemul relaţiilor sociale în care se înscriu acestea, lată contextul în care cercetările asupra religiozităţii indiene analizează riturile, la al căror studiu vor avea, aşa cum vom vedea, o contribuţie importantă[7].

în opoziţie cu aceste forme ale credinţelor religioase prezente în societate, religiozitatea contemporană se defineşte *apriori* prin exterioritatea sa faţă de o lume şi de o societate considerate profane.

2.5. Noile mişcări religioase

Noile mişcări religioase (mişcări carismatice, biserică scientologică etc), diverse şi prolifice, constituie obiectul unor studii dintre care cele mai importante sîntLo *religion en miettes ou la question des sectes* (Daniele Hervieu-Leger, 2001), *L'eglise electronique : Ia saga des evangelisateurs* (Jacques Gutwirth, 1998). în pofida fârîmiţării şi a caracterului lor uneori spectacular, majoritatea acestor mişcări pare a se organiza în jurul cîtorva principii simple. Fie că se dezvoltă sub forma unor secte de aleşi sau sub forma unor asociaţii care urmăresc bunăstarea adepţilor lor în lumea aceasta, ele pun în valoare fără excepţie o înclinaţie spre iraţional, ca parte specific „umană" într-o lume modernă căreia îi contestă instituţiile, religioase sau nu, considerate a se supune tehnologiei şi birocraţiei. Dar, în acelaşi timp, ele se proclamă adesea ştiinţifice şi raţionale. Multiplele referiri la religiile asiatice sînt puse în slujba unor practici mistice, dar şi în slujba formulării pseudoştiinţifice a cunoaşterii religioase. Marile religii ale imanenţei, unde nu există figura unui dumnezeu creator atotputernic şi transcendent, favorizează într-adevăr, după caz, comunicarea mistică cu divinul (India) sau asimilarea forţelor divine cu regulile naturii înseşi (China).

Acest bricolaj individual şi colectiv generează un discurs unde se amestecă, într-un mod mai mult sau mai puţin armonios, termeni esoterici şi ştiinţifici, dar unde figurează de asemenea frecvent un vocabular provenit din cultura de întreprindere, de pildă din teoria dezvoltării personale, semn al vocaţiei multora din aceste grupări de a asigura fericirea indivizilor în lumea aceasta şi nu în cea de dincolo. Aceste mişcări se îmbogăţesc de asemenea cu anumite idealuri politice ale societăţilor contemporane. Ele se revendică în special de la ecologie, menită să aboleascâ ruptura om/natură caracteristică monoteismelor. Ele afirmă egalitatea şanselor pentru toţi indivizii, nu doar prin critica

[7] Această metodă care constă în a compara abordarea antropologică a societăţilor cu cea filologică, filosofică etc. a textelor este aplicată la ora actuala altor civilizaţii, mai ales celei chineze şi celei japoneze, şi ar fi interesant să observăm perspectivele acestor diferite abordări. Putem astfel sublinia că studiile istoricilor şi ale antropologilor privind cultul sfinţilor în lumea creştină şi lumea musulmană aduc noi precizări referitoare la dimensiunile sociale ale marilor religii: *cf.* P. Brown (1984). *Le culte des saints, son essor et sa fonction dans la chrelienle latine,* ed. du Cerf; E. Gellner (1969). *Saints ofthe Atlas.* University ol' *Chicago n-bssf K. Jmnous (199.*). „Lesaint-etleposseâfr; Gratihira.* 17 : 63-84 ; A. Vauchez (1989). ..Le saint". în .l. Le Goff (sub dir.). *L'homme medieval.* Paris. Senil.

ierarhiilor proprii celor mai tradiţionale instituţii, ci şi prin recursul la credinţa în reîncarnare ca mijloc de a rezolva enigma teodiceei. Ele laudă deopotrivă universalismul şi localismul, libertatea indivizilor şi solidaritatea grupărilor lor, experienţa personală şi înţelepciunea unor guru. Obiectivul lor explicit este acela al transformării interioare. Semnele vizibile ale acesteia sînt adesea sănătatea sau reuşita profesională. în pofida discursurilor lor critice, multe dintre aceste mişcări cu efecte curative pentru corp şi suflet par a propune o mai bună adaptare la lume mai degrabă decît nişte utopii.

Ansamblul acestor reflecţii scoate în evidenţă imposibilitatea teoretică de a considera faptele religioase simple discursuri pe care s-ar sprijini nişte practici. De aceea etnologia s-a orientat într-o altă direcţie, şi anume spre studiul riturilor, în scopul de a înţelege cum structurează acestea lumea şi societatea.

3. ABORDĂRILE RITUALULUI

3.1. Funcţiile ritului

Diferitele abordări funcţionaliste caută raţiunea de a fi a ritualului în viaţa profană. Accentul e pus pe eficacitatea ritualului, care răspunde unor necesităţi ce vin din interior. Astfel Malinowski critică teoria durkheimiană a societăţii şi elaborează o teorie psiho-biologică a nevoilor care conferă religiei şi, mai precis, ritualului, o cauzalitate de tip utilitarist. Funcţia ritualului, ca şi aceea a religiei sau a magiei constă, după Malinowski, în a linişti indivizii, a le insufla curaj cînd înfruntă pericolul sau cînd încearcă să controleze aleatoriul. O variantă a acestei explicaţii psihologizante consideră ritualul drept o supapă de siguranţă, un mijloc catarctic de eliberare de o mare tensiune sau de presiunea suportată în viaţă *(cf.* ritualurile de inversiune ale carnavalului sau ritualurile de revoltă împotriva autorităţii în numeroase societăţi africane). Alte abordări insistă asupra funcţiilor sociale ale ritului. Aceasta permite să se stabilească, să se restabilească şi să se întărească coeziunea între membrii unui grup, să se integreze natura în societate şi, la o scară mai mare, să se fundeze armonia socială. în sfîrşit, anumiţi autori dezvăluie funcţia de comunicare a ritualului. Este vorba de a informa, de a face cunoscută prin mijloace verbale şi mai ales non-verbale desfăşurarea evenimentelor sociale şi interpretările ce li se dau[8]. Toate aceste explicaţii ale ritualului au în comun faptul de a nu reţine decît elementele ce par a înlătura explicaţia dată. în ultimă instanţă, toate aceste teorii nu par a vedea în ritual decît nişte fapte heteroclite lipsite de logică internă, răspunzînd unor exigenţe externe întemeiate pe principiul utilităţii.

[8] E. Goffman(1974), *Lesriles d'interaction,* Paris. Editionsde Minuil: E. Leach(1966). ..Ritualisation in man in relation to conceptual and social development". *I'hilosophical Transactiom ofthe RovalSocietv ofLondon.* B nr. 772. 251 : 403-408.

3.2. Mecanismele riturilor

Alte perspective au drept obiect mecanismele, operaţiile prezente în cursul procesului ritual considerat, dimpotrivă, ca fiind în mod intrinsec coerent. Trei teorii ilustrează aceste perspective : cea a riturilor de trecere formulată de Van Gennep şi de cei ce i-au perfecţionat analiza, cea a sacrificiului, care porneşte de la eseul lui Hubert şi Mauss şi cea a guvernării rituale a lui A. M. Hocart.

3.2.1. Riturile de trecere

Van Gennep (1909) distinge trei secvenţe principale în rituri : separarea, limita, agregarea, parcurse de agenţii sociali în rituri diverse ca sarcina, naşterea, iniţierea, căsătoria, înmormîntarea. Aceste ceremonii îi fac să părăsească un statut, un rang sau o poziţie socială şi îi ajută să dobîndească o nouă identitate (copil, iniţiat, căsătorit etc). In cursul acestor operaţii, agentul social trece printr-o moarte simbolică şi o renaştere, ceea ce implică în acelaşi timp o ucenicie, o transformare corporală şi nişte încercări ce trebuie înfăptuite sub conducerea şi autoritatea unor oficianţi în momentele numite „de limită". Deşi axată pe transformarea actorilor participanţi la aceste rituri, analiza lui Van Gennep ţine seama totodată de universul relaţiilor în care se află ei. Individul se desparte de apropiaţii săi sau de grup înainte de a se întoarce la ei, dar într-un nou rol şi cu o nouă poziţie socială. Pentru a parcurge drumul ritual (adesea dificil) e bine ca în timpul momentelor de limită să se lase în seama oficianţilor.

Van Gennep nu se mulţumeşte să-şi propună propria schemă în vederea înţelegerii schimbărilor social? ale in^iv'7'[1]^[1]'; el o aplică de asemenea la ceremoniile anuale sau agricole, la sacrificii, pelerinaje etc. Această generalizare tinde să înlăture impactul propoziţiilor sale[9]. Victor Turner (1996) a dat o prelungire importantă acestei teorii, insistând asupra secvenţei limitei pe care o numeşte „liminalitate", în timpul căreia ordinea socială a vieţii profane e suspendată şi chiar inversată în anumite cazuri. Noţiunea de „antistructură" îi serveşte lui Turner pentru a caracteriza aceste momente liminare, fără însă a ţine seama de existenţa unor reguli precise, chiar dacă diferite de cele ale lumii obişnuite[10].

Intr-o orientare diferită. Robert Hertz, în loc să studieze ansamblul riturilor de trecere, are în vedere unul dintre ele. riturile funerare şi mai ales funeraliile secunde, cărora le analizează trăsăturile specifice. R. Hertz (1907). ..La reprezentaţion collective de la mort", *Annee sociologiqiie,* prima serie, voi. X. reluat în *Sociologie religieuse etfolklore* (1970), Paris. PUR Pentru prelungirile recente ale acestei perspective, vezi ..Le deuilet scs rites" (1989. 1991 şi 1994). *Cahiers du Systeme de pensee enAfrtque Noire,* 9. 11. 13.

' Pentru o descriere mai detaliată a abordării lui V. Turner şi pentru o analiză critică a poziţiei sale. vezi M. Houseman şi C. Severi (1994). *Naven ou le donner ă voii;* pp. 164-168.

3.2.2. Sacrificiu)

Chiar dacă în analiza sacrificiului Hubert şi Mauss (1899), ca buni durkheimieni, insistă în concluzia articolului lor asupra funcţiei sociale a sacrificiului, esenţialul demersului lor constă totuşi în analiza mecanismului acestuia. Autorii nu se sprijină pe observaţiile etnografice care erau la acea vreme dispersate şi puţin fiabile, ci pe Biblie şi pe textele indiei vedice : acestea prezintă un ansamblu de rituri sacrificiale diferite în desfăşurarea lor, dar structurate după acelaşi principiu.

Orice sacrificiu presupune prezenţa unui sacrificant care trage foloasele de pe urma ceremoniei sau îi suportă efectele, a unui sacrificator sau mai exact a unui oficiant sacralizat care îndeplineşte actele rituale ; în sfîrşit, e nevoie de un animal, de o plantă sau de un obiect care va face oficiul de victimă sacrificială. Prima operaţie este cea a sfinţirii locurilor şi instrumentelor necesare desfăşurării ceremoniei, dar mai ales a sacrificantului ce trebuie să-şi părăsească corpul profan pentru a intra într-un corp divin şi a viitoarei victime care trebuie să aibă un parcurs analog. A doua operaţie este aceea a uciderii victimei care e identificată cu sacrificantul, căruia i se substituie pentru a fi oferită divinităţilor. A treia operaţie este cea a împărţirii rămăşiţelor pămînteşti între ceea ce revine lumii de dincolo şi ceea ce urmează să primească diferiţii actori rituali. Aceste momente diferite îi apropie pe oameni de zei prin diversele procedee de sfinţire ce culminează cu jertfirea, act ucigaş încheiat printr-un proces invers ce implică separarea între cele două categorii de fiinţe, cu un surplus de viaţă în favoarea celei sau a celor pentru care se efectuează ritul.

Acest eseu asupra sacrificiului a constituit punctul de plecare pentru p serie de studii despre Africa şi Grecia antică, ai căror autori critică anumite aspecte ale analizei lui Hubert şi Mauss rafinînd însă structura lor pentru a-şi elabora propriile interpretări. Cercetarea indianistă, aflată la originea şi în centrul analizei lui Hubert şi Mauss, a dezvoltat diferite aspecte privind onorariile rituale, noţiunea de rest sau de datorie ori raportul între sat şi pădure (cf. Ch. Malamoud, 1989"); ea a arătat în ce fel e utilizată schema sacrificială de către exegeţii indieni, ca model explicativ ai celorlalte ritualuri, al căsătoriei sau al înmormîntării. Modelul sacrificial este un fapt local, a cărui extindere dovedeşte coerenţa globală a riturilor într-o societate dată.

3.2.3. Noţiunea de guvernare rituală

In *Rois ei courtisans,* A. M. Hocart subliniază că funcţiile guvernamentale, „prevenirea şi pedepsirea furtului, răzbunarea crimei, menţinerea păcii între comunităţi, re-

" Pentru o extindere a acestei metode la analiza ceremoniilor de căsătorie, *cf.* R. Jamous (1992). „The brother-married-sister relationship and marriage ceremonics as sacrificial rites : a case s'tudy front Northern India". în D. de Coppet (ed.) : *Understanding Rituals.* Londra, Routledae. pp. 52-73.

glementarea activităţii războinice, distribuirea hranei şi a bogăţiilor" (1978, p. 106) au existat în toate societăţile, chiar şi în cele lipsite de instanţe politice proprii. Toate aceste funcţii se află în relaţie cu pericolul pe care îl reprezintă actul transgresiv, sacrificiul, uciderea, dar ele participă de asemenea la restabilirea sau la producerea vieţii. Nu toţi actorii joacă aceleaşi roluri în această căutare rituală (unii sînt maeştri de ceremonii, alţii preşedinte etc.) şi se recurge la intervenţia unor entităţi din lumea de dincolo, la obiecte şi fiinţe însufleţite dotate atît cu o putere de moarte cît şi cu o putere de viaţă.

A acţiona în mod ritual înseamnă a utiliza diferite procedee, pe care Hocart le defineşte drept „echivalenţă rituală" şi uneori drept „identificare", pentru a face să se ivească sau a capta viaţa, prin trecerea de la un obiect la altul, de la o fiinţă la alta. Terminologia utilizată e ambiguă: dacă termenul de echivalenţă trimite la viaţa ca transfer de substanţă („a împărtăşi acelaşi spirit", p. 136), cel de identificare desemnează viaţa ca rezultînd din relaţia dintre oameni şi lucruri sau entităţi, prin procese rituale de imitaţie, de substituire şi de diferenţiere. Hocart îşi dezvoltă în acest sens noţiunea de guvernare rituală, subliniind că ea a precedat-o pe aceea a instituţiilor politice. Fără a reveni asupra evoluţionismului depăşit al teoriei, trebuie să remarcăm importanţa acestei perspective care arată ce mecanisme foloseşte ritualul pentru a-şi produce propria eficacitate.

3.3. **Ritualul** ca proces de interacţiune

Aceste diferite teorii sînt interesate de aspectul relaţional al ritualului şi pun în prim plan interacţiunile între actori în raport cu un sistem de reprezentări. Interacţiunile au loc între rude şi afini sau se referă la o organizare religioasă şi politică a societăţii *(cf.* perspectiva lui Hocart sau cazul indian în care opoziţia între oficiant şi sacrificant coincide cu aceea dintre preoţie şi putere). Mai mult. transformarea actorilor în interacţiune constituie însuşi obiectul acestor ritualuri, care s-a convenit să fie studiate în ansamblul lor : rituri de trecere pentru Van Gennep, rituri sacrificiale pentru Hubert şi Mauss. Intre cele două grupuri se observă o mişcare de inversiune. în riturile de trecere, iniţiatorii şi viitorii iniţiaţi se deosebesc între ei la începutul ceremoniilor, iar ritualul face ca la sfirşit ei să fie asemănători ; în ritualurile sacrificiale, dimpotrivă, dacă sacrificantul sfinţit adoptă un corp divin, fapt ce îl apropie de oficiant, el trebuie să-şi regăsească la capătul călătoriei rituale corpul profan şi să se separe de oficiantul său care l-a însoţit *(cf* pe această temă Ch. Malamoud, 1989).

Aceste diferite aspecte sociale ale mecanismului ritual se regăsesc în *Naven ou le donner ă voir* (Houseman şi Severi, 1994), care reia şi prelungeşte lucrarea de pionierat a lui G. Bateson. Naven este o secvenţă rituală la populaţia iatmul din Noua Guinee şi ia diferite forme după relaţiile sociale pe care le pune în scenă *i* între unchiul matern şi nepot, între cei ce dau şi cei ce iau femei, între mamă şi fiu. Trebuie avut în vedere aşadar un ansamblu, precum şi relaţiile sociale aflate în centrul său. în aceste ceremonii, travestirea este obligatorie, cum se întîmplă cînd unchiul matern *(wau)* joacă în acelaşi timp rolul mamei sau al soţiei faţă de nepotul său bun *(Iau)* sau în cazul în care fiul întrupează strămoşul matern al mamei sale. Autorii propun o nouă abordare a acţiunii

rituale, ce se sprijină mai mult pe formele relaţionale decît pe simbolică. Analiza evidenţiază diferitele procese de condensare ce mizează în acelaşi timp pe simetrie şi pe complementaritate, pe identificarea şi inversarea poziţiilor, pe rivalitatea între sexe şi pe competiţie în exacerbarea diferenţelor în interiorul cîmpului rudeniei.

3.4. **Rit** şi **mit**

C. Levi-Strauss îşi formulează critica la adresa ritualului în doi timpi. în *Gîndirea sălbatică* opune sistemul numit totemic sacrificiului: primul decupează realul prin distincţii binare, cel de al doilea, bazat pe operaţii de substituire, încearcă să introducă continuitatea. Mai mult, seria naturală e plasată între sacrificant şi divinitate şi devine instrumentul de stabilire a raporturilor de contiguitate între cele două extreme. Critica lui Levi-Strauss vizează două aspecte : „...sistemul sacrificiului face să intervină un termen inexistent — divinitatea, şi adoptă cu privire la seria naturală o concepţie obiectiv falsă, întrucît am văzut că şi-o reprezintă ca fiind continuă" *[Gîndirea sălbatică,* trad. rom, de I. Pecher, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1970, p. 393].

în capitolul final din *L'Homme nu,* Levi-Strauss opune sistemul de gîndire ce se manifestă în mit folosirii sale în ritual. Acesta din urmă, „pornind de la unităţile discrete care îi sînt impuse de conceptualizarea prealabilă a realului, aleargă după continuu şi caută să-l atingă, deşi ruptura iniţială operată de gîndirea critică face sarcina imposibilă pe vecie" (1971 : 607). Ritul reprezintă o tentativă zadarnică, un amestec de „încăpăţînare şi neputinţă" *{ibid.* : 608) în încercarea de a atinge „continuitatea trăitului" *{ibid.* : 608). Pe scurt : „Ritualul nu este o reacţie faţă de viaţă, el este o reacţie faţă de ceea ce a făcut din ea gîndirea. El nu răspunde direct nici lumii, nici chiar experienţei lumii, el răspunde modului în care omul gîndeşte lumea. Ceea ce ritualul caută în definitiv să depăşească nu este rezistenţa lumii faţă de om, ci rezistenţa faţă de om a propriei sale gîndiri" *{ibid.*: 609). Pentru C. Levi-Strauss, ritul este o „degradare a gîndirii" ; ritualul trebuie explicat prin gîndire şi nu invers. în timp ce Hubert şi Mauss încearcă să înţeleagă ritul ca un sistem de relaţii sociale, Levi-Strauss îl critică pornind de la un sistem de semnificaţie ce îi este exterior.

De altfel, în timp ce Levi-Strauss vorbeşte de asimetrie în ordinea obiectelor naturale, A. M. Hocart şi G. Lienhardt pun pe primul plan o altă asimetrie, aceea a relaţiilor de autoritate. Raportul ambivalent cu autoritatea are drept obiect procurarea unui surplus de viaţă şi evitarea puterii sale distructive. Este astfel înlăturată prăpastia ce separă oamenii de zei, menţinîndu-se în acelaşi timp distanţa. Dar, aşa cum arată analiza sacrificiului făcută de Hubert şi Mauss, aceste operaţii necesită o dublă intervenţie : aceea a oficiantului, mediator între extreme, şi aceea a victimei, substitut al sacrificantului. fără de care punerea în relaţie nu poate fi efectuată.

3.5. Riturile contemporane

Problema ritualurilor în lumea contemporană se pune de mai multe decenii sub următoarea formă: slăbirea religiei în viaţa publică, pierderea iluziilor omenirii nu produc oare o marginalizare a riturilor ale căror semnificaţii şi eficacitate tind să se estompeze? Mai putem continua să vorbim de rituri, cu excepţia referinţelor la entităţile din lumea de dincolo (zeii, duhurile, sfinţii, morţii etc.) şi la sacru? Să ne gîndim de exemplu la tratarea noilor veniţi de către colegii lor în unele licee : este vorba oare de o formă de iniţiere, de integrare într-o mare şcoală sau de o formă de abuz de putere, de manifestare a cruzimii elevilor mai vechi faţă de cei noi? Cum să integrăm unele sărbători, de exemplu carnavalul, petrecerile, vînătoarea (de mistreţi sau cu gonaci), corida, crosurile, meciurile de fotbal, ceremoniile politice (reaprinderea flăcării la Arcul de Triumf la 14 iulie etc), riturile festive urbane, noua dinamică a ceremoniilor de căsătorie etc? Trebuie să le studiem ca forme de ritualizare a vieţii sociale unde spectacolul, punerea în scenă teatrală înlocuiesc sistemul de transformări recunoscute a relaţiilor sociale sau să le abordăm la fel ca pe riturile tradiţionale[12]? Mai degrabă decît să alegem între aceste interpretări, ni se pare mai pertinent să avem în vedere complexitatea fenomenelor rituale care pot semnifica la diferite niveluri, îşi pot schimba sensul sau nu mai au sens, după perioadele istorice.

BIBLIOGRAFIE

Dumont L. (1966), *Homo hierarchicus. Le systeme des castes et ses implications,* Paris, Gallimard

Durkheim E. (1960) [1912], *Lesformes elementaires de la vie religieuse,* Paris, PUF [Trad. rom. : *Formele elementare ale vieţii religioase,* trad. de Magda Jeanrenaud şi Silviu Lupescu, Iaşi, Ed. Polirom, 1995]

Geertz C. (1966), „La religion comme systeme culturel", în *Essais d'anthropologie religieuse,* introducere de L. de Heusch, Paris, Gallimard, 1972

Hocart A. M. (1978), [1970], *Rois et courtisans,* Paris, Seuil

Houseman M., Severi C. (1994), *Naven ou le donner ă voii;* Paris, CNRS/Maison des Sciences de l'Homme

Hubert H., Mauss M. (1899), „Essai sur la nature et la fonction du sacrifice", *Annee Sociologique,* 11, 29-138

Levi-Strauss C. (1962), *La pensie sauvage,* Paris, Pion [Trad. rom. : *Gîndirea sălbatică,* trad. de 1. Pecher, Bucureşti, Editura Ştiinţifică. 1970]

— (1971),! *'homme nu.* Paris, Pion

[12] M. Segalen (1998). *Rites ei rituels contemporains.* Paris. Nathan.

Lienhardt G. (1961), *Divinity and Experience. The Religion of the Dinka,* Oxford, Clarendon Press

Malamoud Ch. (1989), *Cuire le monde. Rite etpensie dans Vinde ancienne,* Paris, La Decouverte

Turner V. (1996) [1969], *Le phenomene rituel. Structure et contre-structure,* Paris, PUF

Van Gennep A. (1909), *Les rites de passage,* Paris, Librairie critique Emile Nourry (reeditare 1969, Mouton/Maison des Sciences de l'Homme). [Trad. rom.: *Riturile de trecere,* trad. de Lucia Berdan şi Nora Vasilescu, Iaşi, Polirom, 1996]

Weber M. (1996) [1910-1920], *Sociologie des religions,* Paris, Gallimard [Trad. rom. : *Sociologia religiei. Tipuri de organizări comunitare religioase,* trad. de Claudiu Baciu, Bucureşti, Ed. Universitas, 1998)

Capitolul 4

Rudenia

Martine Segalen

Puține cîmpuri ale etnologiei au cunoscut atîtea schimbări într-o perioadă de douăzeci și cinci de ani precum acela al rudeniei[1]. Domeniu cheie în construcția științifică a disciplinei, studiul său a suferit, mai ales la cercetătorii anglo-saxoni, un reflux cert înainte de a reveni în atenție. Robin Fox a spus că rudenia este „domeniul de bază al antropologiei. Ea este pentru antropologie ceea ce este nudul pentru artele plastice" (1972, p. 10), iar Adam Kuper adaugă că ea „este inima tehnică a antropologiei sociale, cîmpul propriu al specialistului, cel mai puțin accesibil, bazat pe jargon, cel mai apt de a avea modele abstracte și cvasi-matematice"[2].

Rudenia rămîne un element fundamental în istoria disciplinei, deoarece prin ea au fost descoperite societățile primitive. Primii antropologi devin conștienți de specificitatea organizării sociale a „celorlalți" în Australia, în Africa, în Melanezia, o dată cu punerea în lumină a modurilor de constituire și de ființare a familiei, considerabil diferite de propriile lor universuri parentale occidentale de la sfîrșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX.

In aceste societăți, majoritatea raporturilor sociale, familiale, economice, simbolice, religioase, rituale, politice sînt întemeiate pe legături de rudenie într-o diversitate de manifestări care ne lasă perplecși. Mâine, Bachofen, Morgan, Mc Lennan, considerați fondatorii etnologiei, s-au străduit să reducă aceste diferențe : rudenia și evoluțiile sale constituie axa în jurul căreia ei organizează cunoașterea popoarelor numite pe atunci

[1] Exercițiul constînd în a expune în treizeci de pagini istoria conceptului, dezbaterile în jurul lui și noile întrebări reprezintă o provocare. Am hotărît prin urmare să ne concentrăm asupra evoluțiilor recente ale cîmpului și să trimitem la manualele care îi vor iniția pe studenți în dezbaterile cele mai clasice : R. Fox (1972). F. Zonabend (1986). F. Zimmermann (1993).

[2] A. Kuper (1988). *The Invention of primitive society. Transformations of an Ilhtsion,* Londra și New York. Routledge. p. 241.

primitive; conform teoriei evoluționiste, a cunoaște rudenia înseamnă a cunoaște gradul de civilizație și de organizare a societății. Kroeber, apoi Rivers în generația următoare, vor inventa metoda genealogică, pe care orice călător, apoi orice etnolog profesionist o va aplica pe terenul său : ea constă în a culege termenii de rudenie, regulile de căsătorie, de filiație, de reședință.

A rezultat de aici o acumulare de cunoștințe în jurul cărora vor avea loc dezbateri aprinse între teoreticienii anglo-saxoni și cei francezi, în anii 1950 și 1970. Dacă primii au fost maeștri în domeniu pînă în anii 1960, publicarea lucrărilor lui Claude Levi-Strauss va constitui un adevărat seism în perioada ce a urmat. Discuțiile au ajuns uneori în impas, ceea ce explică un relativ dezinteres față de studiul acestui cîmp în societățile îndepărtate, etnologii interesîndu-se în schimb de înrudirile din Europa.

La începutul secolului XX, studiul rudeniei, chiar dacă nu mai ocupă un loc central, continuă să constituie o cale de acces indispensabilă spre cunoașterea societăților din locurile îndepărtate. In plus, societățile din alte locuri și cele de aici, din depărtare sau din apropiere, seamănă mai mult și sînt chiar legate unele de altele prin legături de rudenie intercontinentale și interculturale ce trebuie studiate. Problemele cele mai clasice — ca aceea a schimbului — constituie mereu obiectul unor dezbateri vii, însă apar întrebări inedite cu privire la tehnicile de reproducere asistată, la donare sau la evoluțiile structurilor familiale[3].

1. A CONSTRUI TEORII

La sfîrșitul secolului al XJX-lea și începutul secolului XX, etnologia funcționează în marginea lumii universitare iar aspectul sistematic al lucrărilor despre rudenie îi asigură un loc instituțional alături de marile discipline, ca istoria sau literatura.

înțelegerea sistemelor de rudenie însoțește de asemenea mișcarea de colonizare pentru a facilita instaurarea administrațiilor locale bazate pe grupurile sociale funcționale.

1.1. Evoluționismul: primatul terminologiilor și al modurilor de filiație

Dacă rudenia este definită de primii antropologi ca un ansamblu de reguli, cea mai evidentă dintre acestea privește denumirea rudelor, ceea ce constituie un mod de a le situa pe scara relațiilor. Primii călători descoperă diversitatea terminologiilor de rudenie. Pornind de la lucrările sale asupra irochezilor, Henry Lewis Morgan aîncercat să reducă această diversitate la două categorii : pe de o parte, terminologia „clasificatoare" care asimilează mai multe categorii de rude (de exemplu verișoarele, numite surori sau mătușile. numite mame) și constituie „principiul unității rudelor bune", îndrăgit de Radcliffe-

" Slă mărturie despre acest lucru numărul special dublu al revistei /. *'Hoinine.* „Question de patente". 154-155. aprilie—septembrie 2000. care cuprinde un foarte util glosar al rudeniei, pp. 721-732.

Brown[4]. La polul opus, terminologia „descriptivă" individualizează fiecare rudă pornind de la un mic număr de termeni însoțiți de un epitet *(„beau-pere/father in law"* = socru). Morgan vede în aceste două terminologii o ilustrare a evoluției societăților, sistemul clasificator oferind dovada că în societățile primitive domnește o „promiscuitate" în virtutea căreia copiii nu-și cunosc părinții, în timp ce sistemul descriptiv caracterizează societăți mai evoluate unde căsătoria reglementează relațiile sexuale.

Primii treizeci de ani ai antropologiei sînt animați de dezbateri asupra corelației între terminologii și organizarea socială, dezbateri ce se prelungesc în anii 1950 și 1960. Unii văd în aceste terminologii efectul regulilor de alianță ; alții, un fenomen pur lingvistic. Cazul sistemelor numite Crow/Omaha este paradigmatic cu istoria studiilor despre rudenie, mai exact cu dezvoltările sale de înaltă tehnicitate[5].

Desfășurată în paralel cu această discuție, dezbaterea privitoare la filiație fundamentează la rîndul ei disciplina etnologică ; în formele sale clasice, ea s-a prelungit pînă în anii 1970, cunoscînd o creștere a interesului o dată cu studiul noilor tehnici de procreație. Dacă Morgan e descoperitorul terminologiilor, cel ce a pus bazele recunoașterii filiației este Henry Mâine.

> „Copilăria societății se caracterizează prin următoarea particularitate : fiecare om este considerat și tratat nu ca individ, ci întotdeauna ca membru al unui grup particular. [...] Individualitatea sa este complet absorbită de familie. O societate primitivă are drept unități de bază nu indivizii, ci grupurile de oameni uniți prin realitatea sau ficțiunea legăturilor de sînge"[6].

Pentru Mâine, care este și evoluționist, apariția civilizației în cadrul societăților se caracterizează prin disoluția treptată a dependenței familiale și prin dezvoltarea obligațiilor individuale. în primele societăți, relațiile între persoane sînt relații între familii, iar evoluția conduce cu regularitate la o ordine socială unde toate relațiile țin de un acord liber între indivizi. Mauss subliniază, printr-o expresie celebră, trecerea de la „statut" la „contract".

Pentru acești primi autori, problema filiației este deci crucială. Rivers îmbogățește edificiul conceptual, rezervînd termenul „descent" (filiație)[7] caracterizării societăților structurate în grupuri de rude, grupuri exclusive, care nu se suprapun și sînt numite „unități discrete". Astfel de grupuri sînt identificate pe de o parte cu un teritoriu și pe de altă parte cu totemismul, principiu ce coincide cu imperativul exogamiei, adică cu căsătoria

[4] A. Radcliffe-Brown. R. și D. Forde (1953) [1950], *Systemesfamiliaux et matrimoniala en Afrique,* Paris, PUR pp. 25-26.

[5] Acesle nomenclaturi ignoră generațiile în cazul anumitor tipuri de rude ; pentru a desemna verii încrucișați. se utilizează termenii generației precedente sau următoare conform modurilor de filiație ; pentru o discuție asupra acestui subiect, vezi Zhnmermann. p. 113 și urm.

" H. Mâine (1861), *Ancient Law.* Londra. Dent. p. 108.

[7] Nu există ..falși prieteni"" mai răi decît cei apartinînd rudeniei. în engleză există două cuvinte. în timp ce în franceză nu există decît unul singur. Rudenie se traduce în engleză prin *kinship* și *affuvty* (sau ..alliance"). La fel, marea majoritate a etnologilor francezi traduce *descent* prin *filiation* și *affiliation* prin *descendatice.*

în afara grupului): tatăl meu şi mama mea nu pot proveni din acelaşi clan ; nu-mi pot primi aşadar totemul decît de la unul dintre ei, conform regimului de drept care prevalează în societate. Aceste propoziţii permit articularea dinamicilor grupului la sistemul de apartenenţă a pămînturilor.

Mai mult, Rivers dotează studiul legăturii de filiaţie cu un aparat metodologic menit să contribuie la a face din etnologie o „ştiinţă" şi la a o separa de demersul evoluţionist, ceea ce duce la respingerea postulatului lui Morgan asupra promiscuităţii primitive.

„Ancheta genealogică" inventată de Rivers adună datele obiective, permiţînd realizarea unei analize sincronice a societăţilor. Astfel, cuvîntul de ordine al antropologiei devine : ce se petrece acum şi aici? Cum funcţionează aceasta? Metoda este ilustrată de studiul consacrat strîmtorilor Torres din Oceania, apoi populaţiei toda din sudul Indiei. Ancheta privind rudenia devine astfel instrumentul principal de investigare a societăţilor exotice; după Rivers, nu e nici măcar necesar să se înveţe limba: un grafic genealogic şi un bun interpret sînt suficiente.

Bronislaw Malinowski va demonstra contrariul: cercetarea etnologică pretinde din partea cercetătorului o lungă investigaţie pe teren şi cunoaşterea limbii. In opoziţie cu formaliştii care nu lucrează decît în cabinet, el pune la îndoială algebrele rudeniei elaborate de Rivers în articolul intitulat sugestiv : *„Must kinship be dehumanized by Mock Algebra? "* (1930) : „Cuvintele se nasc din viaţă, iar cuvintele rudeniei nu sînt altceva decît mărturii sau etichete ale relaţiilor sociale"[8].

1.2. Teoriile structuro-funcţionaliste

într-adevăr, Malinowski este interesat de emoţii, fapt reproşat de antropologii anglo-saxoni numiţi structuro-funcţionalişti, care critică interesul său pentru nevoile indivizilor. Lucrările lui Radcliffe-Brown deplasează centrul de interes al antropologiei spre „corpul social" — *social body* — şi problema continuităţii sale.

Influenţat de analizele lui Durkheim, Radcliffe-Brown (1968) avansează ipoteza că sistemele de rudenie sînt înainte de toate sisteme juridice care reglementează transmiterile. în societăţile fără stat, problema constă în a şti cum se peipetuează grupurile dincolo de moartea membrilor lor individuali. Regulile de rudenie au tocmai această funcţie, de unde numele de „funcţionalism" dat acestei teorii. Un grup deţine anumite drepturi, datorii, puteri şi problema este de a le face să treacă de la o generaţie la alta l acestea sînt *corporale groups,* „persoane morale". Descoperind reguli, adică legi, în societăţile tratate pînă atunci ca „primitive", antropologii le redau demnitatea şi contribuie la întărirea legitimităţii disciplinei; ei permit astfel guvernelor să cunoască mai bine arhitecturile sociale ale grupurilor de colonizat.

Munca şcolii engleze a constat în a stabili clasamente şi tipologii bazate pe cunoştinţele etnografice de dinainte şi de după cel de al doilea război mondial ; ele priveau mai ales societăţile din Africa de Vest, unde se întîlnesc moduri de filiaţie pairi-, matri-

* B. Malinowski (1930), ..Must kinship be dehumanized by Mock Algebra?". *Mart,* 17, pp. 28-29.

sau bi-liniare şi societăţile melaneziene unde cazurile cele mai celebre, cum ar fi insulele Trobriand studiate de Malinowski, erau adesea matriliniare. într-adevăr, se disting mai multe feluri de filiaţie, filiaţia diferenţiată şi filiaţia nediferenţiată[9].

Pe lingă stabilirea unor tipologii, al doilea aport important al acestei teorii este de a atrage atenţia asupra prescripţiei sociale a atitudinilor, chiar dacă această dimensiune nu a fost la fel de formalizată ca aceea a tipurilor de filiaţie. în universul culturilor e reperat un spectru de atitudini ce oscilează între doi poli: relaţiile de evitare, de respect, care marchează o separare strictă între rude în viaţa cotidiană, în modalităţile de adresare, în domeniul sexualităţii sau al alimentaţiei (între ginere şi soacră de exemplu), iar la polul opus, ceea ce se numeşte relaţiile glumeţe, caracterizate prin libertatea de limbaj şi de comportament, inclusiv pe plan social.

în sfirşit, teoria filiaţiei e legată de teoria „sistemelor segmentare", împrumutată de asemenea din tezele lui Durkheim. în „Division du Travail social", acesta dezvoltă ideea caracterului omogen al grupurilor mici unde fiecare îndeplineşte aceleaşi sarcini, împărtăşeşte aceleaşi sentimente, idei, credinţe. în acest caz, structura socială este numită segmentară : grupul e format „prin repetarea unor agregate asemănătoare între ele, analoage cu inelele anelidelor" (1893, p. 150). Munca socială se divizează o dată cu creşterea dimensiunilor grupului care este structurat atunci în ierarhii de elemente diferenţiate. în primul caz, societăţile sînt segmentare iar solidarităţile din ele sînt mecanice, în cel de al doilea caz solidarităţile sînt organice.

Din ce sînt formate aceste segmente? Ele sînt alcătuite pe baza filiaţiei. în celebra sa analiză a băştinaşilor nuer din Sudan, Evans-Pritchard observă că în cazul unor conflicte anumite segmente sînt opuse, dar că în alte împrejurări ele se unesc la un nivel superior, în unităţi de natură similară. Toate aceste întrebări asupra structurii şi asupra liniilor de descendenţă au la bază întrebările de natură politică: cum poate fi menţinută ordinea în societăţile fără autoritate centrală, „acefală" *(cf* capitolul 2)?

La rîndul său, Meyer Fortes a formalizat la extrem distincţia anglo-saxonă între *„kinship"* (înrudire biologică, de sînge, referitoare la domeniul domestic, la legăturile afective) şi *„descent"* (filiaţie înţeleasă caţinînd de sistemul juridico-politic), pe care se întemeiază teoria structuro-funcţionalistă. Consacrînd două lucrări distincte populaţiei tallensi din Ghana, el arată în prima lucrare (1945) că sistemul grupurilor de filiaţie constituie „baza structurală a instituţiilor politice, juridice şi rituale", iar în cea de a doua (1949) reţeaua de rudenie centrată pe individ constituie „baza structurală a relaţiilor de la persoană la persoană".

Teoriile uniliniarităţii au constituit obiectul unor vii dezbateri în antropologia marxistă care a marcat anii 1960 în Marea Britanie şi în Franţa, îndeosebi cu lucrările lui Claude Meillassoux referitoare la populaţia gouro din Coasta de Fildeş[10], societate considerată segmentară, căreia i-a studiat modul de producţie bazat pe liniile de descendenţă. Liniile de descendenţă şi rudenia acţionează aici împreună ca infra şi suprastructuri — în

' Pentru aceste tipologii, vezi lucrările citate în nota 1.

'"C. Meillassoux (1964), *Anthropalogie economic/ne des Gouro de Câte- d'Ivoire,* Paris. Haga, Mouton.

măsura în care relațiile de rudenie slujesc drept raporturi de producție — și constituie de asemenea baza unor ideologii și a unor sisteme normative".

1.3. Teoria levi-straussiană a alianței : sisteme elementare și sisteme complexe

Radcliffe-Brown și etnologii din școala sa traduceau termenii de rudenie indigeni în limba engleză. Astfel, numind „mătușă" o femeie care era fie sora tatălui, fie soția unchiului, ei dădeau o interpretare europeano-centristă ce favoriza consangvinitatea în detrimentul relației de alianță, mai semnificativă în vocabularul indigen (Zimmermann, 1993, p. 79). Din acest motiv a fost contestat faptul că, așa cum pretindea Radcliffe-Brown, căsătoria ar putea izvorî din filiație.

Reluînd analizele unor antropologi olandezi și situîndu-se pe linia de gîndire a lui Marcel Mauss, Levi-Strauss răstoarnă perspectiva și stabilește că filiația este rezultanta regimului matrimonial. Dacă alianța este primordială, acest lucru se datorează faptului că ea ține de o prescripție universală pe care se întemeiază întregul sistem social și, în consecință, modul de filiație. Alianța unește clanurile prin intermediul schimbului de femei. Sistemele matrimoniale sînt deci una din ilustrațiile teoremei maussiene a darului, și anume condiționarea existenței societății de tripla obligație de a da, a primi și a înapoia.

Etnologul american Tylor remarcase deja că popoarele primitive aveau o singură alegere : *„marying-out or being killedout.* Prohibiția incestului, a cărei universalitate e *stabilită de C/aude Levi-Strauss, reprezintă reversul obligației pozitive de a-și da fiicele și surorile în căsătorie pentru a obține soții în* contraparte ; regulile căsătoriei ce decurg de aici *furnizează, prin diversitatea lor, armătura socială* a unui grup.

„Prohibiția incestului nu este nici numai de origine culturală, nici numai de origine naturală ; ea nu este nici o dozare a unor elemente compozite împrumutate parțial din natură și parțial din cultură. Ea constituie demersul fundamental grație căruia, prin care și mai ales în care se înfăptuiește trecerea de la natură la cultură" (1967, pp. 28-29). Cum spune Lucien Scubla, aceasta este prin excelență regula „care conferă în același timp urzelii sociale consistența sa, iar indivizilor ceea ce e propriu umanității lor"[12].

Preeminența relației de alianță asupra celei de filiație fusese stabilită pe baza unei demonstrații referioare la relația cu unchiul. Radcliffe-Brown observase că în societățile matriliniare relația între fratele mamei și nepotul său bun, care primește de la el averea și puterile, poartă pecetea distanței, în timp ce în societățile patriliniare îmbracă o formă ludică, glumeață ; invers, într-o societate parriliniară fiul datorează respect tatălui său cu care are o relație distantă, în timp ce relația este una apropiată cu unchiul matern. Radcliffe-Brown vede în această opoziție exemplul legăturii între modul de filiație și comportamente.

'J E, Ierrav (1972). *Le nutrxisme devant Ies societes primitives.* Paris, Maspero.

[12] L. Scubla (2000). „Franşoise Heritier et l'avenir du structuralisme". în *En Sitbstances. Te.xies pow hranqoise Heritier.,* texte reunite de Jean-Luc Jamârd. Emmanuel Terray și Marearita Xanthakou. Paris Fayard. p. 38.

Pe baza unei etnografii mai abundente, Claude Levi-Strauss arată mai întîi că aceste corelații între sistemele de atitudini și modurile de filiație nu sînt întotdeauna atestate, dar, mai ales, el lărgește unitatea de observație. Incluzînd în ceea ce numește „atomul de rudenie" trei tipuri de relații — căsătoria, filiația și relația de rudă de sînge (poziția de frate al mamei) — el stabilește că toate celelalte configurații parentale derivă de aici. Examinînd perechile de opoziții marcate de distanță sau de familiaritate, după poziția respectivă a fiecăruia, el analizează ansamblul relațiilor între aceste trei figuri ale rudeniei, într-un mod mai general, atomul de rudenie arată rolul central al alianței în formarea legăturilor între grupurile sociale.

Căsătoria este locul schimbului social, acela al femeilor. Levi-Strauss distinge două tipuri de căsătorie în universul culturilor. „Structurile elementare" în care nomenclatura și/sau sistemul claselor matrimoniale permit determinarea cercului de rude ce pot fi luate în căsătorie, prescriu căsătoria cu un anumit tip de rude sau, mai exact, le împart în două grupuri, soți posibili și soți interzișI. „Structurile complexe" desemnează sistemele care se limitează la definirea cercului de rude interzise, lăsînd în seama altor mecanisme, economice sau psihologice, grija de a face alegerea soților.

în cadrul structurilor elementare se disting două tipuri de căsătorii, schimbul restrîns și schimbul generalizat. Schimbul restrîns poate fi de tip imediat sau amînat; e întîlnit adesea în grupurile de mici dimensiuni, împărțite în două secțiuni care sînt simultan donatoare și primitoare de femei. în schimbul generalizat, care se observă la populațiile mari, A își ia soțiile din descendența lui B, care își ia soțiile din descendența lui C și așa mai departe pînă la descendența N care închide cercul; acesta e schimbul asimetric al cărui prototip este căsătoria cu fiica fratelui mamei (o verișoară încrucișată matrilaterală)[13]. Ea este recurentă în societățile din sud-estul Indoneziei, unde etnologii olandezi au descris-o în anii 1930. Pe cînd schimbul restrîns împarte societatea în unități care închid grupurile în ele însele, schimbul generalizat favorizează deschiderea și includerea.

Universalitatea prohibiției incestului — conceput ca schimb de femei între grupuri discrete — a fost repusă în discuție în căsătoria numită „arabă" sau în căsătoria „de un grad apropiat" care încurajează un bărbat să se căsătorească cu verișoară sa paralelă patriliniară. Desigur, prohibiția incestului rămîne prezentă — chiar dacă e restrînsă la cel mai apropiat — dar unitățile discrete de schimb dispar, deoarece patriliniaritatea conține totodată o filiație nediferențiată. Nu poate fi izolat un grup închis, ca în structurile elementare *(cf.* capitolul 13).

Răspîndite în societățile din Orientul Mijlociu ale căror structuri interne sînt slabe în comparație cu societățile din Africa de Vest, de exemplu, aceste căsătorii ar avea rolul fie de a păstra în posesia familiei partea de moștenire atribuită de Coran femeilor sau un rol economic mai general, fie de a întări coeziunea internă a grupului. Lucrările lui Pierre Bourdieu despre societatea kabylă părăsesc cadrul reflecției levi-straussiene pentru a se interesa de ceea ce el numește „rudenie practică" și a studia căsătoriile realizate efectiv. El observă deci, cum au făcut și alții înaintea lui, că o căsătorie prescrisă e departe de a fi întotdeauna realizată. Alături de căsătoriile oficiale încheiate de bărbați,

" Aceste diagrame de alianță sunt comentate de F. Zimmermann. *op. cit.,* p. 85.

identificaţi cu interesele familiei, există şi căsătorii orchestrate de femei, căsătorii obişnuite. Dincolo de regulă, aşa cum este ea analizată de Levi-Strauss în marea sa construcţie teoretică, trebuie avut în vedere actorul, examinîndu-se cum şi de ce se supune regulii sau o respinge (1980, pp. 271-331). Se va acorda o mai mare atenţie „strategiilor actorilor".

Apariţia acestor noi perspective a fost posibilă datorită simulărilor efectuate pe calculator în anii 1960 ; ele au demonstrat că societăţile care preconizează căsătoria între anumite tipuri de rude nu reuşesc să se conformeze normei decît într-un mic număr de cazuri, din motive legate de rata fecundităţii, echilibrul demografic al sexelor etc. De unde ideea de a numi astfel de sisteme „preferenţiale", în timp ce există sisteme cu adevărat „prescriptive" în anumite societăţi din Asia de Sud-Est — unde definiţia grupurilor de „donatori" şi de „primitori" de femei este suficient de largă pentru ca regula căsătoriei să poată fi respectată.

I s-a reproşat lui Levi-Strauss că a confundat cele două tipuri, fapt contestat de el în prefaţa la ediţia a doua a lucrării *Structures elementaires* unde recunoaşte existenţa unor nepotriviri între modelele teoretice şi realizările practice : „Criteriul unei structuri elementare rezidă pe de-a-ntregul în faptul că partenerul, atît cel preferat cît şi cel prescris, deţine această calitate din simplul motiv că aparţine unei categorii de alianţă sau are o anumită relaţie de rudenie cu Ego" (1967, p. XXI).

Astfel de critici par absurde, în măsura în care scopul fundamental al lui Levi-Strauss a fost de a face ordine în dezordinea sistemelor matrimoniale şi nu de a analiza practicile reale. Cel ce a recunoscut măreţia *lui* Levi-Strauss este tocmai Edmund Leach, unul dintre detractorii săi:

> „Deşi lucrarea *Structures* este considerată în cel mai bun caz un eşec magnific, ea conţine de fapt o idee fundamentală de mare importanţă, şi anume aceea că un comportament social, adică tranzacţiile ce au loc între indivizi, se conformează întotdeauna unei scheme conceptuale, unui model care îi indică subiectului cum sînt lucrurile sau cum ar trebui să fie. Caracteristica esenţială a acestui model este ordonarea sa logică"[14].

1.4. Louis Dumont şi teoria alianţei prin căsătorie

Pornind de la terminologiile obsei-vate în diferite societăţi din India de Sud aparţinînd grupului de limbi dravidiene, şi anume pramalai kallar, Louis Dumont va aprofunda propoziţiile lui Claude Levi-Strauss şi va repune totodată în discuţie teoriile unifiliaţiei. Împărţind rudele numai în două clase, consangvinii ce nu pot fi luaţi în *căsătorie şi aliaţii* sau afinii care pot, aceste terminologii exprimă „alianţa prin căsătorie". în raport cu teoria filiaţiei s-a produs o schimbare de paradigmă, întrucît Ego este plasat în centrul schimburilor matrimoniale. Structura matrimonială e gîndită în virtutea metodei claselor, a claselor de rude, şi nu pornind de la grupurile preexistente, decupate conform unifiliaţiei.

[14] E. Leach (1967). ..Claude Levi-Strauss. anthropologue el philosophe", *Raisonpresente.* .i. mai-iunie-iu/r'e. p. 99.

Căsătoria orientată fie în patriliniaritate, fie în matriliniaritate se face exclusiv cu verii încrucișați. în filiația patriliniară, un individ se căsătorește cu fiica fratelui mamei și reiterează alianța pe care tatăl său a încheiat-o cu fratele mamei sale ; în filiația matriliniară, dacă un individ se căsătorește cu fiica surorii tatălui său, reiterează alianța încheiată de fiecare generație între două cumnate. „A te căsători cu verișoara încrucișată înseamnă pur și simplu a te căsători cu sora unui aliat, a celui mai apropiat aliat, în virtutea transmiterii legăturilor de alianță de la o generație la următoarea" (1983, p. 72).

în terminologia populației pramalai kallar, unchiul matern este mai întîi cumnat de tată înainte de a fi frate de mamă. El este un aliat înainte de a fi un consangvin. De aceea vocabularul rudeniei exprimă faptul că afinitatea este trans-generațională.

1.5. De la sistemele semi-complexe la valența diferențială a sexelor

Studiind sistemele de alianță numite „semi-complexe", Francoise Heritier a prelungit opera lui Claude Levi-Strauss reînnoindu-i totodată problematica prin interesul acordat diferenței dintre sexe. Aceste sisteme enunță „interdicții, ca în sistemele elementare care indică ce categorii de rude nu se pot căsători, însă aceste interdicții se adresează unor grupuri sociale, fie că e vorba de unități sociale omogene, cum ar fi clanurile sau liniile de descendență, fie de categorii de rudenie concepute global".

Sprijinindu-se în demonstrația sa, printre altele, pe exemplul populației samo din Burkina-Faso, ale cărei genealogii au fost analizate pe calculator (o premieră în anii 1970), Francoise Heritier arată cum se combină prohibițiile matrimoniale cu tendința spre endogamie consangvină. Aceste „închideri în consangvinitate" se produc între consangvini aflați în afara cîmpului de interdicții ce le sînt impuse, cu schimburi regulate între grupuri de unifiliație[15].

Cercetările asupra sistemelor semi-complexe dobîndesc o mare importanță teoretică întrucît răspund la o întrebare lăsată în suspensie de Claude Levi-Strauss și anume dacă mai există regularități reperabile după încetarea interdicțiilor de căsătorie. în anii 1970, dezbaterile opun adepții structurii și adepții istoriei, ceea ce echivalează cu a opune „adepții existenței unor strategii colective ce se supun normelor și adepții ideii că realizările sociale reprezintă doar efectul cumulativ al unor alegeri individuale"[16]. La acestea, Claude Levi-Strauss replica (1983) : „Trebuie oare să renunțăm la a descoperi în viața societăților omenești cîteva principii organizatoare și să nu mai vedem în ea decît un imens haos de acte creatoare ce se ivesc pe scară individuală și asigură fecunditatea unei dezvoltări permanente?" Analiza sistemelor semi-complexe arată că pot fi depistate regularități în spatele turbulenței matrimoniale.

Scoțînd de asemenea în evidență logicile care opun consangvinii de același sex celor de sex opus, Francoise Heritier îndreaptă cercetările privind rudenia pe căi noi, cu

[15] F. Heritier (1981). *L'exercice de la pwente.* Paris. Gallimard—Seuil, pp. 109-114.

[16] F. Heritier—Auge (1990), Introducere. în F. Heritier—Auge și E. Copet-Rougier. *Les complexites de l 'alliance. Les systemes semi—complexes,* voi. 1. Paris. Editions des archives contemporaines.

deschidere spre societăţile noastre contemporane. Ea constată că în toate societăţile există o „valenţă diferenţială a sexelor" sau, dacă preferaţi, un loc diferit al sexelor pe scara valorilor şi, în general, o dominaţie a principiului masculin asupra principiului feminin[17].

Suportul privilegiat al diferenţei între sexe ia forma diferenţei dintre frate şi soră (p. 73). Aşa cum face şi Raymond Jamous, Francoise Heritier atrage aici atenţia asupra cuplului frate - soră, deşi concluziile lor sînt divergente. Există oare întotdeauna o dominaţie a principiului masculin asupra pricipiului feminin? Jamous contestă acest lucru, în lumina studiului ritualurilor populaţiei meo din India de Nord, unde sora ocupă un loc important legat de funcţia ei sacerdotală[18].

Francoise Heritier lărgeşte noţiunea de incest pornind de la observarea interdicţiei ce apasă asupra relaţiei sexuale pe care un bărbat ar putea s-o aibă cu două surori (prezentă atît în societăţile africane cît şi în condamnarea căsătoriei între cumnat şi cumnată la evrei). în aceste situaţii, relaţia între două rude se realizează prin intermediul unui terţ. Este incestul de „tipul al doilea"[19] sau principiul non-cumulului identicului.

> „Apropierea interzisă între două lucruri identice trimite la o anumită idee despre echilibrul lumii. Raporturile armonioase între sexe, între grupuri, între funcţii politice sau religioase, precum şi relaţiile cu lumea exterioară sînt guvernate de căutarea unui echilibru relativ între contrarii. Se va veghea deci, conform efectelor dorite sau temute, la a face sau a nu face să se întîlnească intim nişte lucruri identice,căci ele sînt purtătoare ale aceluiaşi caracter contrastant — uscat sau umed, cald sau rece — al cărui cumul declanşează efecte previzibile. Incestul sub orice formă este stabilirea unui raport între două lucruri identice, ale căror efecte previzibile şi în general temute afectează atît partenerii în corpul lor (de exemplu sterilitatea poate fi în acest sens o pedepsire a incestului) cît şi ansamblul anturajului lor prin survenirea unei catastrofe naturale. Astfel se stabileşte un fel de continuitate între omul biologic, societate şi lume."[20]

2. SCHIMBĂRI DE PARADIGME

In anii 1970, acţiunea conjugată a unor factori diverşi duce la repunerea în discuţie a teoriilor filiaţiei şi în mai mică măsură a teoriei alianţei, îndeosebi în ţările anglo-saxone.

Pînă în 1960, cuvintele cheie ale antropologiei britanice erau normă, regulă,structură, persoană morală, solidaritate organică, iar ale antropologiei franceze structură, schimburi,

[17] F. Heritier (1981). *L'exercice de la parente.* Paris. Gallimard-Seuil. p. 50.
[IS] R. Jamous (1991). *La relation frere - soeur. Parente el rites chez Ies Meo de Vinde du Nord.* Paris. Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, p. 223.
['•'] F. Heritier (1994). *Les deUx soeurs et leitr mere. Anlhropolagie de t'inceste.* Paris. Odile Jacob.
[:"] F. I Ieritier (1983). *Leton inaugurale fade le vendredi 25fevrier 1983.* CoVlege de F rance. CYia'ire d' etude comparee des societes africaines. p. 38.

clase de rude. După această dată, interesul se îndreaptă spre roluri, strategii, rețele, tratative. De altfel, influența ideii de „individ" nu va întîrzia să pună într-un con de umbră studiile de rudenie a grupurilor pentru a le orienta spre studiul actorilor. Aceste dezbateri sînt oarecum asemănătoare cu acelea privind identitatea, fluctuantă după împrejurări *(cf.* capitolul întîi).

2.1. Critica tipologiilor

Edmund Leach, de formație inginer, autor al unei monografii despre un sat ceylonez (1968 a) critică vehement tipologiile. El contestă semnificația sociologică a clasificărilor, pe motiv că sînt fundamentate doar pe terenul cunoscut de antropolog prin experiența sa particulară : „este posibil ca stabilirea unei clase a societăților matriliniare să fie la fel de zadarnică precum crearea unei clase de «fluturi albaștri» pentru înțelegerea structurii anatomice a lepidopterelor"[21] *(cf.* capitolul 2). La rîndul său, Rodney Needham, specialist în studiul populației penan din Borneo[22] subliniază că există societăți cu patriliniaritate puternică sau slabă, fapt ce limitează capacitatea comparativă a acestor categorii clasificatoare. Tipologiile bazate pe apropierea foarte improbabilă a „funcțiilor" sînt așadar înșelătoare.

2.2. Alte etnografii

Presupusa universalitate a modelelor africane uniliniare pe care se întemeia teoria filiației a fost contestată de asemenea pornind de la studiul societăților din Noua Guinee întreprins de J. A. Barnes[23]. Grupurile sociale sînt acolo fluide, cuprinzînd agnați (rude exclusiv pe linie bărbătească) și non-agnați: o multitudine de afiliații se deschide astfel opțiunilor individuale; cunoașterea genealogiilor e puțin profundă. Societățile melaneziene din Ținuturile de Sus îl cunosc pe „Big Man", personaj central a cărui putere — precară, de altfel—nu rezultă din locul ocupat în neamul său, ci din capacitatea sa de a redistribui bogățiile și de a convinge prin cuvinte. Majoritatea societăților din Noua Guinee sînt cognatice și uniliniaritatea apare ca o ideologie care nu acționează decît în împrejurări precise *(cf.* capitolul 11).

Această nouă etnografie conduce la reexaminarea societăților africane ; astfel, chiar la populațiile nuer, existența liniilor de descendență este contestată, acestea alcătuind armătura sociala mai puțin frecvent decît s-a afirmat, exceptînd afacerile rituale. Evans-Pritchard indicase de altfel că grupurile locale nu se constituie pe baza liniilor de descendență.

Etnografia din Noua Guinee dă astfel lovitura de grație distincției între includere și excludere în problemele de recrutare în clan și conceptelor de „persoane morale" și de „segmentare". Brusc, cazul african apare ca excepție și nu ca normă universală.

[21] *E.* Leach (1968). *Critique de l'anthropohgie.* Paris. PUI", p. 16.
[22] R. Needham (1974). *Remarks and Inventions. Skeptical essays about kinship.* Londra. Tavislock.
[23] .l. A. Barnes (1962). ..African Models in the New Guinea llighlands". *Man,* 52. 5-9.

Inadecvarea categoriilor moştenite de la studiile africaniste le-a apărut evidentă şi americaniştilor. Dacă primii dintre ei, de exemplu Nimuendaju, clasificau populaţiile bororo şi ge din Nord ca matriliniare şi populaţiile ge centrale ca patriliniare, cadrul analizei a fost revizuit în lumina modelului alianţei prin căsătorie descris de Louis Dumont. Transferarea teoriei „dravidiene" la realitatea amazoniană este importantă deoarece conceptul de filiaţie nu avea acolo decît o slabă putere euristică, din cauza absenţei unor grupuri uşor reperabile[24].

Astfel, la populaţiile tukano studiate de S. Hugh-Jones[25] noţiunile ce ţin de filiaţie nu sînt operatorii decît în contextul ritualului şi al mitologiei. în viaţa cotidiană, cea care contează e consangvinitatea. Această structură se înscrie în spaţiul reşedinţei „maloca", în acelaşi timp grup social şi clădire ale cărei aspecte arhitecturale trimit la organizarea socială. In casa tukano se încrucişează un principiu liniar masculin (oarecum excepţional în contextul amazonian) şi un principiu cognatic, care se exclud. Astfel, relaţiile sociale în *maloca* sînt conceptualizate în două moduri diferite şi complementare. Unul pune accentul pe ierarhie şi pe un ethos masculin, vizibil în timpul riturilor de iniţiere. Celălalt principiu este mai egalitar, asociat cu aspectele primitive şi pune accentul pe consangvinitate. Casa integrează deci două noţiuni opuse.

Dezvoltarea unei etnologii a societăţilor tuarege[26] a scos de asemenea în evidenţă diversitatea sistemelor de rudenie numite arabe, chiar dacă în ele este raspîndită o formă preferenţială de căsătorie cu vara încrucişată matrilaterală. Ele nu pot fi înţelese fără a se face referire la organizarea politică a societăţii. Analiza reprezentărilor legate de modul de reşedinţă reflectă tocmai organizarea socială cuprinsă între doi poli, ca în *maloca.* Corturile apar aici nu doar ca atribute feminine prin excelenţă, „transmise" din mamă în fiică, ci şi ca pivoturi ale vieţii sociale, polii între care circulă oamenii ; în schimb tabăra este unitatea de reşedinţă ce regrupează mai multe corturi conform unui principiu de patriliniaritate[27].

Cu privire la ancheta asupra rudeniei la populaţia meo, un grup din India de Nord, Raymond Jamous consideră că în analiza căsătoriei trebuie luate în considerare, pe lîngă terminologiile rudeniei, prestaţiile ceremoniale. în această societate cu caste, slab islamizată, patriliniară, autorul prezintă căsătoria ca „generatoare" a relaţiei frate - soră[28]. Femeia dată în căsătorie nu încetează de a fi soră ; este o soră transformată care, în timpul ritualurilor, ocupă faţă de fratele ei un loc omolog aceluia al unui membrii dintr-o castă superioară faţă de un membrii dintr-o castă inferioară.

[24] Pentru schemele de rudenie dravidiene în Amazonia, *cf.* S. Dreyfus (1993), „Systemes dravidiens â filiation cognatique en Amazonie". *L'Homme. La remontee de l'Amazonie,* 126-128, XXXIII (2-4). pp. 121-140.

[11] S. Hugh-Jones (1993). ..Clear descent or ambiguous Houses? A re-examination of Tukanoan Social Organisatioir. *L 'Homme. La remontee de I'Amazonie.* 126-128. XXXIII (2-4). pp. 95-120.

[26] S. Bcrnus. P. Bonte. L. Brock. H. Claudot (sub dir.) (1986). *Le/i/s et le neveu. Jeux et enjeux de /aparente touaregue.* Paris. Maison des Sciences de 1'Homme.

-[7] D. Casajus (1986). ..Les hommes el Ies femmes dans la parente Kel Fenvan", în S. Bernus şi alţii (sub *d'u.). Lefils et le neveu. Jeux et enjeux de la parente touaregue.* Paris. Maison des Sciences de 1'Homme.

[28] R. Jamous (1991). *La relation frere - soeur. Parente et rites ehe: Ies Meo de Vinde du Nord.* Paris. editions de PEcole des Hautes Etudfes en Sciences Sociales. p. 149.

Prelungind analiza lui Louis Dumont, aceste lucrări pun pe primul plan importanţa „meta-legăturii de sînge" : legătura între rudele bune de sexe opuse înnodată printr-o căsătorie (ce mai poate fi descrisă ca dubla verigă frate - soră existînd atît datorită afinităţii cît şi consangvinităţii) constituie axa relaţiilor între generaţii.

2.3. Dincolo de Atlantic : critica lui David Schneider şi critica feministă

Pentru lucrările citate mai sus, eradicarea teoriilor filiaţiei sau alianţei nu era la ordinea zilei. Trebuiau găsite alte scheme euristice pentru a fundamenta noi etnografii, realizate pe terenuri mai puţin studiate pînă atunci sau cu ajutorul unor metode noi (implicare îndelungată a cercetătorului pe teren, interes pentru strategia actorilor, articulare a studiilor pivind rudenia cu acelea privind ritualurile sau reprezentările etc).

Cu antropologul american David Schneider, repunerea în discuţie devine mult mai viguroasă. Influenţa sa asupra studiilor privind rudenia în Statele Unite a fost atît de radicală, încît a schimbat traiectoria unei generaţii de tineri antropologi. După o anchetă antropologică în insula Yap din Micronezia, el analizează sistemul de simboluri ale rudeniei în America de Nord (1968). Rudenia este concepută ca fiind întemeiată pe substanţe „naturale". Or, iluzia „biologismului culturii europene" a fost impusă de etnologi tuturor societăţilor studiate. Schneider contestă astfel existenţa a ceva universal, care ar fi „rudenia".

In societăţile îndepărtate, legăturile de sînge nu au aceeaşi importanţă ca în sistemul nostru european ; propriile noastre cuvinte nu sînt neutre, iar dacă traducem cutare termen folosit în cutare societate prin „frate", „unchi" sau „văr", încărcăm acest cuvînt cu un conţinut istoric, simbolic şi social care îl face inapt descrierii „celorlalţi". Schneider deconstruieşte astfel edificiul rudeniei pe alte căi decît acelea ale antropologilor englezi: acest edificiu nu ţine de un joc de reguli formale, nici de o rînduială juridică şi nici chiar de un sistem autonom de atitudini. E inutil să căutăm rudenia în studiul nemijlocit al terminologiilor, al nomenclaturilor sau al regulilor. Importanţa sa va reieşi din cercetările asupra altor subiecte : identitatea, reconstruirea naţionalismelor etc.

Din America şi din Anglia a venit de asemenea critica feministă, care vizează atît teoria filiaţiei cît şi pe aceea a alianţei. Dacă influenţa sa în Franţa rămîne modestă, propoziţiile sale au deschis un cîmp de reflecţie care a luat avînt în cadrul catedrelor de studii feministe. Acestea sînt de altfel mult mai dezvoltate în Statele Unite decît în Franţa, unde strălucesc prin absenţă. Prima distincţie vizată este aceea introdusă de Meyer Fortes între *„kinship"* — domeniul sîngelui, al privatului, al afectului ce îşi află locul în sînul grupului domestic—şi *„descent* — domeniu al publicului, al politicului, al juridicului. In măsura în care contribuie la minimalizarea locului femeii în organizarea lui *„gender"* (a „raporturilor sociale între sexe"), această distincţie e viguros contestată. într-adevăr, domeniul domestic şi cel al consangvinităţii trimit la domeniul feminin şi situează femeia în biologic, în timp cejuridicul şi politicul, care îi sînt superioare, trimit la domeniul masculinului[29].

[29] S. Yanagisako şi J. Collier(1987)...Towards a unified analysis of gender and kinship". în Silvia Yanagisako şi Jane Collier (ed.). *Gender and Kinship.* Stanlbrd. Stanford University Press.

Feministele critică de asemenea teoria lui Levi-Strauss conform căreia femeile ar fi nişte obiecte de schimb în sistemele căsătoriei[30], precum şi teoria Iui Mauss şi a lui Malinowski despre dar şi schimb. Annette Weber[31], studiind practicile de schimb — observate de această dată din perspectiva femeilor — în societăţile din insulele Trobriand, Maori şi Samoa, arată că există posesiuni feminine inalienabile care le conferă o putere ce a trecut neobservată de etnologii bărbaţi *{cf.* capitolul 11).

Etnologii femei, care oferă propria lor viziune asupra societăţii, insistă de asemenea asupra importanţei faptului că fraţii sînt născuţi din aceiaşi părinţi, importanţă deja semnalată, desigur, de predecesorii lor. Astfel, Janet Carsten[32] subliniază cît de subestimată a fost pînă acum dimensiunea frate bun în societăţile malaieziene, unde ea reprezintă un simbol mai important decît cel al filiaţiei.

3. ABORDĂRI DE ANTROPOLOGIE ISTORICĂ

Discutate şi recuzate în anii 1970 de disciplina care le făurise, teoriile filiaţiei şi ale alianţei sînt folosite de istoricii cu preocupări antropologice pentru a studia societăţile trecutului, apoi de antropologii interesaţi de Europa. Astfel se realizează o apropiere între societăţile îndepărtate şi societăţile de aici.

3.1. Istoricul şi liniile de descendenţă

Ideea de linie de descendenţă cavalerească nu este ignorată de medievişti, printre care Georges Duby, dar unele studii localizate mai aprofundate evidenţiază anumite organizări sociale ce par a corespunde în mod aproape exemplar criteriilor de uniliniaritate. Astfel, combinînd cercetarea unui *„catasto"* (un recensămînt toscan efectuat între 1427 şi 1430 asupra a 60.000 de cămine, care descrie membrii aşezărilor, bunurile şi bogăţiile lor, de Ia cei mai înstăriţi pînă Ia cei mai săraci) cu analiza *„ricordanze"-\or* (registre ţinute de familiile nobile şi familiile de negustori, unde sînt notate de-a valma evenimentele mărunte ce afectează viaţa cotidiană a tuturor membrilor casei şi tranzacţiile privind bunurile lor) şi reconstituind numeroase genealogii, Christiane Klapisch-Zuber" descoperă un sistem de descendenţă care corespunde definiţiilor date de şcoala antropologică anglo-saxonă.

[111] Levi-Strauss şi-a argumentat recent poziţia pe această temă în postfaţa sa la dezbaterile publicate în *L'Homme* (2000). 154-155. pp. 713-720.

[•'] A. Weiner (1992). *Inalienable possessions. The paradox ofkeeping while givittg,* Berkcley. Los Angeles. Oxford. Univcrsitv of California Press.

[':] J. Carsten (1997). *The Heatofthe Hearth: theprocess ofkinship in a Malayfishitig commimity,* Oxford Clarendon Press.

['-'] C. Klapisch-Zuber (1990). *La maison et le nom. Stralegies el riiuels dans I 'Italie de la Renaissance.* Paris, cclitionsde l'KHESS.

Societatea florentină apare ca o societate agnatică, întemeiată pe case, *„case",* în sensul fizic şi simbolic al termenului. Femeile sînt excluse din aceste linii de descendenţă dominate de soţi, adesea mult mai vîrstnici decît ele. Liniile de descendenţă posedă în comun un patrimoniu şi sînt solidare în faţa puterilor publice. Magnaţii, bogate şi puternice familii florentine, adevărate *„corporate groups",* sînt părtaşi *„a una pace et a una briga"* (la aceeaşi pace şi la acelaşi conflict).

3.2. Emergenţa studiului rudeniei în Europa

Acest tip de analize istorice, (a care se adaugă şi altele[34], tind să reintroducă societăţile ţdlTOps-YYî — cu un sistem complex de alianţă, conform teoriei lui Levi-Strauss — în dezbaterile referitoare la rudenie. Mai mult decît toate celelalte, lucrările lui Jack Goody (1976) vor contribui la apropierea societăţilor lumii în cadrul unei vaste întreprinderi comparatiste, al cărei pivot sînt sistemele de devoluţiune succesorală a bunurilor. El opune Africa şi Eurasia ca două regiuni contrastante din punct de vedere economic, *tehnic* şi social.

în Africa, un pămînt abundent şi puţin populat, o economie extensivă, o tehnologie relativ rudimentară coexistă cu sisteme uniliniare, astfel încît bunurile se transmit în sînul liniilor de descendenţă, în mod colectiv şi în integralitate. în Eurasia, unde exploatarea unor pămînturi mult mai populate se face intensiv, cu o tehnologie avansată, modul 6e &ew\\A\\xwi succesorală e *numit „divergent",* deoarece femeile îşi au partea lor, ceea ce presupune riscuri de fragmentare a patrimoniului la fiecare generaţie.

Opoziţia între sistemul uniliniar şi sistemul divergent e dublată de o altă opoziţie referitoare latranzacţiile economice care însoţesc căsătoria. în sistemele unilaterale, „compensaţia matrimonială" numită în engleză *„bridewealth"* sau *„brideprice"* e vărsată de cei ce iau femeile de la donatorii de femei; în sistemele divergente există „zestrea" care trece de la familia soţiei la aceea a soţului sau la cuplu, pentru a-i asigura independenţa.

în primul caz, grupul celor ce iau compensează oarecum grupul donatorilor pentru pierderea unei femei şi în acelaşi timp asigură înscrierea copilului ce se naşte în linia sa de descendenţă; mai mult, bunurile matrimoniale vor autoriza căsătoria unui alt bărbat din grup. Compensaţia matrimonială este caracteristică pentru societăţile africane cu filiaţie patriliniară şi reşedinţă patrilocală şi, indiferent de variantele sale, e asociată cu un mod de devoluţiune succesorală uniliniar. Dimpotrivă, sistemul dotai conţine în germene forţe de scindare. Prezent mai ales în Eurasia, el e asociat unor sisteme economice avansate, producătoare de surplusuri şi prin urmare de ierarhii sociale (chiar dacă situaţia inversă nu este adevărată deoarece, cum a arătat Marshall Sahlins, numeroase societăţi primitive produc şi ele surplusuri). Sistemul dotai se înscrie într-un mod de moştenire „divergent" pentru că în el femeile sînt moştenitoare. Aşa cum se întîmplă în India, naşterea fetelor nu e bine privită, întrucît sărăceşte familia.

[34] 0. Delille (1985). *Familie etpropriete dans le royaume de Xaples (XIV* — XIX' siecles).* EHESS-Ecole franţaise de Rome.

Deşi lasă de-o parte Americile de Nord şi de Sud, această perspectivă comparatistă contribuie la respingerea modelelor statistice şi a tipologiilor clasificatoare, invitînd totodată la a integra Europa în cîmpul studiilor antropologice şi Ia a lua în considerare istoria. Jack Goody (1985) a studiat de asemenea apariţia şi fixarea sistemului de rudenie european, caracterizat prin reguli ce se opun ferm celor prezente la populaţiile pe care Europa încerca să le creştineze — reguli decretate de Creştinătate pe vremea cînd se transforma din sectă în Biserică.

3.3. Sistemele de devoluţiune succesorală a bunurilor

Studiul sistemelor de devoluţiune succesorală a bunurilor s-a dezvoltat în Europa sub impulsul teoriilor prezentate mai sus[35] şi al demografiei istorice care a ajutat la descoperirea rolului unităţilor domestice. începînd din secolul al XlV-lea, în vechile societăţi ţărăneşti presiunea demografică a fixat populaţiile pe teritorii cu hotare aproape stabile şi care s-au saturat lent. Majoritatea pămînturilor cultivate sau servind la creşterea animalelor devine proprietate individuală şi e pusă în valoare în cadrul restrâns al grupului domestic. Dacă în societăţile neeuropene reproducerea socială se realizează în termeni colectivi — grupul este cel ce îşi pune în valoare spaţiile de vînătoare, de cules, de pescuit sau de cultură—, în societăţile ţărăneşti europene problema crucială este aceea a reproducerii grupurilor domestice individualizate, proprietari sau ocupanţi ai bunurilor fixe.

Rudenia este astfel de două ori prezentă în inima sistemului sătesc : ea reglează drepturile de acces la pămînt (de unde decurg multe alte drepturi în sînu! comunităţii săteşti) şi modul de devoluţiune succesorală a acestor bunuri.

însoţite cel mai adesea de cercetarea unor documente de arhivă şi a problemelor ridicate de demografia istorică şi socială, anchetele antropologice au arătat diversitatea modurilor de moştenire şi de devoluţiune succesorală a bunurilor în Europa ţărănească, insistînd de pildă asupra modelelor numite cu „casă", modele inegalitare unde moştenitorul se confundă cu succesorul. Fiul mai mare moşteneşte integral proprietatea, în aspectele sale fizice, sociale şi simbolice, casă, pămînturi, drepturi îa păşunile colective, loc în cimitir etc.; ceilalţi copii sînt dezmoşteniţi şi, în **schimbul** unei mici dote, părăsesc casa ori pierd toate drepturile asupra patrimoniului. Acest sistem implică adesea prezenţa unor grupuri domestice complexe luînd forma unei familii-sursă cu trei generaţii. Astfel de configuraţii se găsesc în sudul Franţei, guvernat multă vreme de dreptul roman, dar şi în comunităţile de munteni din arcul alpin, în Germania, Italia, Elveţia, Austria, precum şi în anumite regiuni septentrionale ale Spaniei şi ale Portugaliei.

Dacă în regiunile cu devoluţiune succesorală inegalitară domneşte proprietatea ţărănească, devoluţiunea succesorală egalitară apare cu predilecţie în regiunile unde ţăranii exploatează solul sub diverse forme de proprietate (fermă, moşie în arendă).

" .l. Goody, .l. Thirsk şi E. Thompson (ed.) (1976), *Family and inheritance,* Cambridge. Cambridge University Press.

astfel încît partajul egalitar privește bunurile mobile. Cu toate acestea, accesul la dreptul de închiriere constituie adesea un avantaj de care se bucură numai unul dintre copii[36]. Dacă multă vreme s-a crezut că există o legătură între forma grupului domestic și sistemul moștenirii și că sistemul egalitar se caracterizează printr-o formă de grup domestic conjugal, în contact cu terenul faptele se dovedesc a fi mult mai compexe: în regiunile egalitare din vest, de exemplu Bretagne și Vendee, se observă grupuri domestice complexe cuprinzînd mai mulți frați și surori căsătoriți și mai multe generații.

S-a încercat de asemenea descoperirea unor regularități matrimoniale, înscrise în teoria alianței, în acele sisteme „complexe" unde alegerea partenerului este liberă, cu excepția cîtorva rude al căror grad de proximitate — variabil după epoci — a fost controlat de biserică. Căsătoriile între liniile de descendență, sub forma unor „înlănțuiri de alianță" (căsătorii între cupluri de frați și surori sau de veri/verișoare pe parcursul mai multor generații) sînt frecvente în sistemele egalitare.

Pentru a sistematiza aceste diversități și a le da un sens, Georges Augustins (1990) propune o grilă de lectură care opune principiul reședinței și cel al rudeniei. Alți cercetători, contestînd latura statistică a tipologiilor, au pus accentul mai mult pe devenirea sistemelor finind seama de influența elementelor exterioare, cum ar fi schimbările în tehnologie, producția sau rolul migrațiilor.

Claude Levi-Strauss (1983, p. 1224) a apropiat studiul „societăților cu casă" din Europa — „ostaZ"-ui pirineian, *„casa"* toscană — de modelele asemănătoare din societățile îndepărtate[37] :

> „Istoricii care au studiat acest tip de formațiune socială în lumea europeană au subliniat ei înșiși că o casă, distinctă de familie, nu coincide nici cu descendența agnaticâ, fiind lipsită ea însăși uneori de bază biologică și constînd mai degrabă într-o moștenire materială și spirituală ce include rangul, originile, rudenia, numele și simbolurile, poziția, puterea și bogăția. Această descriere se potrivește foarte bine unor instituții americane, polineziene și chiar pînă la un anumit punct africane pe care, de un secol încoace, etnologii se declară incapabili să le claseze în tipologia tradițională, deorece nu sînt nici triburi, nici clanuri, nici linii de descendență, nici familii.
>
> Ce este așadar casa? Mai întîi o persoană morală, deținătoarea unui domeniu compus din bunuri materiale și imateriale și care se perpetuează transmițîndu-și numele, averea și titlurile în linie directă sau fictivă, considerată legitimă cu singura condiție ca această continuitate să se poată exprima în limbajul rudeniei sau al alianței și, cel mai adesea, în ambele laolaltă".

'" M. Scgalcn (1985). *Ouinze generations de Bas Bretons. Parente et sociale dans le pays bigouden Sud, 1720-1980,* Paris, PUF.

[57] C. Macdonald (1986). *De la hutte au palais.* Paris. CNRS : .l. Carsten și S. Hugh-.lones (ed.) (1995), *About the House : Levi-Strauss and beyond.* Cambridge, Cambridge University Press.

4. NOI CÎMPURI DE INTERES

Noile tehnici de procreaţie, fenomenele legate de adopţie nu încetează să reaprindă discuţiile clasice asupra filiaţiei; de altfel, faptele modernităţii, deşi orienteză spre noi cîmpuri, nu duc nicidecum la abandonarea studierii unor teme clasice care continuă să facă obiectul unor vii dezbateri.

4.1. Fapte de generare şi noi tehnici reproductive

în mod evident, întrebările ridicate de noile tehnici de reproducere i-au făcut pe antropologi să analizeze cortegiul de cunoştinţe şi de reprezentări indigene privind generarea şi filiaţia. Tehnicile de procreaţie asistată conferă o nouă actualitate unor dezbateri recurente în etnologie, cu privire la ignorarea de către „primitivi" a rolului tatălui în concepţie. Malinowski (1948) observase că locuitorii insulelor Trobriand negau sistematic faptul că o sarcină ar fi rezultatul copulaţiei între un bărbat şi o femeie. Ei susţin că o femeie rămîne însărcinată numai atunci cînd strămoşii ei matriliniari i-au trimis un duh pentru a o fecunda şi că relaţia sexuală nu slujeşte decît la deschiderea trecerii prin care va fi introdus „copilul duhurilor" *(spirit child)*. Etnologii evoluţionişti vedeau în aceste propoziţii pecetea unui matriarhat originar. Edmund Leach[38] le apropia de dogma Fecioarei Măria.

în ansamblu, primii antropologi nu au fost interesaţi de aceste chestiuni, datorită unei pudori victoriene, dar şi în virtutea unor teorii structuro-formaliste care exilau procreaţia în cîmpul biologiei, deci în afara cîmpului de studiu al rudeniei, exclusiv social, începînd din anii 1980 se admite că reprezentările în materie de procreaţie aparţin aceluiaşi univers de credinţe ca sistemele de rudenie.

Carol Delaney[39] reia aceste chestiuni într-un mod novator, în lumina unui studiu întreprins într-un sat musulman din Turcia unde paternitatea şi maternitatea nu ocupă acelaşi registru semantic. Maternitatea nu înseamnă decît a da naştere copilului şi a-l hrăni. Paternitatea este rolul princeps, esenţial şi creativ. Ideologia Islamului, la fel ca ideologia iudeo-creştină, întreţine o teorie „monogenetică" aprocreaţiei, care se dezvăluie prin metaforele folosite referitor la fecundare. „Sămînţa" masculină conţine întregul potenţial al copilului, în timp ce femeia nu e decît un „sol" relativ neutru ce trebuie fertilizat. Bărbatul este singurul care creează şi transmite, în timp ce femeia primeşte şi se mulţumeşte să hrănească. Femeia este un vas, un recipient, o oală în care se produce fierberea. Teoria monogenetică a procreaţiei este expresia desăvîrşită a doctrinei monoteismului. Astfel se justifică dominaţia bărbaţilor care împart cu Dumnezeu puterea de a crea, în timp ce femeile nu sînt decît nişte cîmpuri (care trebuie să fie controlate).

[38] E. Leach (1967),,.Virgin birth". *Proceedingsofthe Royal Antlvopological Institute,* pp. 39-49.
[39] C. Delaney (1986). ..The meaning of paternity and the Virgin birth debate", *Mau.* 21. pp. 494-513.

Antropologia socială excelează în materie de filiaţie, iar expertiza sa îi conferă dreptul legitim de posesiune asupra rudeniei ; din această cauză, ea a fost fascinată de noile tehnici reproductive care s-au dezvoltat în anii 1985 şi a luat parte la dezbaterile consacrate efectelor lor sociale. Antropologii englezi au utilizat dezbaterile publice în jurul "îui^a-motVReport din 1984 asupra fertilizării umane şi embriologiei ca pe un revelator al ideilor indigene privind rudenia, respectiv natura „naturală" a familiei nucleare[40]. în Franţa, intervenţia antropologiei în dezbatere este dublă : pe de o parte, ea dezvăluie modul de tvatare socială a sterilităţii în alte societăţi ale lumii[41], pe de altă parte, evaluează consecinţele noilor tehnici reproductive asupra structurii sistemului de rudenie[42].

Cu privire la acest ultim aspect, antropologii au arătat că noile tehnici FIV şi FIVETE nu repun în discuţie stîlpii fundamentali ai ordinii noastre parentale : „existenţa a două sexe anatomice diferite şi care trebuie să se unească pentru a produce urmaşi de ambele sexe, o ordine a generaţiilor ce nu poate fi răsturnată, o succesiune în ordinea naşterii fratriilor şi deci existenţa unor linii colaterale" (F. Heritier, 1994, p. 23).

In unele societăţi cum sînt cele islamice, introducerea unor tehnici de procreaţie asistate medical şi apariţia unor bănci de spermă reaprind dezbaterile asupra raporturilor între biologie şi filiaţie şi par a ameninţa bazele agnatice ale sistemului[43]. Dar chiar şi în societăţile noastre cognatice pluteşte, mai difuză, aceeaşi grijă : cînd o lesbiană a vrut să fie înseminată, întreaga Anglie a fost cuprinsă de furie văzînd în aceasta un refuz al familiei „normale", dar mai ales al paternităţii[44]. Rezultă că a vorbi despre rudenie *înseamnă* întotdeauna a vorbi despre putere şi control.

Filiaţia este o înscriere socială a descendenţilor care derivă întotdeauna din reproducerea sexuată fără a se confunda cu ea şi, în final, noile tehnici de procreaţie ameninţă mai puţin ordinea noastră socială a rudeniei cît recompunerile familiale ce urmează divorţurilor şi care, multiplicînd părinţii sociali, slăbesc liniile de descendenţă şi identificările produse de ele. în schimb, perspectiva donării fiinţelor umane ne produce oroare. Philippe Descola explică repulsia noastră profundă faţă de această idee prin „combinarea

[W] *M. Stralhwn* (1992), *After nature. English kinship in the late twentieth centuiy,* Cambridge, Cambridge University Press.

[41] La populaţia nuer de exemplu, atunci cînd femeia este convinsă de sterilitatea ei definitivă, ea se întoarce în familia de origine unde este considerată ca un bărbat cu drepturi depline. Reîntoarsă la fraţii ei, femeia sterilă beneficiază în calitate de unchi patern de o parte din vitele din compensaţia vărsată pentru nepoatele ei; consti'tuihdu-şi astfel un capital, ea poate vărsa o compensaţie matrimonială pentru a obţine o soţie al cărei soţ devine. Această soţie îşi slujeşte „soţul" şi munceşte în beneficiul lui. Reproducerea este asigurată de servitorul care se achită în acelaşi timp de sarcinile pastorale şi de cele din patul soţiei. Statutele şi rolurile masculin şi feminin sînt aici independente de sex. De altfel, familiile fără copii pot adopta sub diverse forme copii din linia de descendenţă. La populaţia mossi din Volta Superioară, studiată de Suzanne Lallemand (1977). persoana care naşte copii şi cea care îi creşte sînt femei diferite : copiii circulă în sînul familiei între femeile tinere şi cele în vîrstă. S. Lallemand (1977). *Une familie Mossi.* Paris, Recherches voltaîques.

[ft] Ş\ chiar în mod concret pentru că antropologul Robin Fox (1988) a fost solicitat să se implice în modul cel mai activ în cazul lui Baby M. pe care o mamă purtătoare a dorit să-l crească după naştere, considerînd că este copilul ..său" şi reluzînd să respecte contractul pe care îl semnase. ..In the matter of Baby M.: report of the Gruter Institute for Law and Behavioral research", Politics and the Life Sciences. 7. pp. 77-85.

" E. Conte (2000). ,,Mariages arabes. La part du feminin". *L 'Homine.* 154-155. pp. 279-308.

" C. Shore (1992). ..Virgin Births and Sterile Debates. Anthropology and the New Reproductive Technologies"". *Current Anthropology.* 33, 3, pp. 295-314.

paradoxală între identitatea genetică şi diferenţa generaţiilor". E posibil ca într-o epocă nu prea îndepărtată oamenii să se poată naşte ca oaia donată Dolly, prin patogeneză, fără intervenţia sexului masculin. „Prototip a ceea ce Francoise Heritier a numit «incest de al doilea tip», împins la extrem deoarece e vorba despre două surori dintre care una e mama celeilalte"... Lume imaginată de Amazoanele din societăţile fără bărbaţi, „vis narcisic de a se perpetua [...], unde reperele obişnuite ale rudeniei vor fi dispărut, unde filiaţia şi rudele bune vor fi devenit ficţiuni terminologice, unde unirea dintre un bărbat şi o femeie ar avea toate aparenţele unei incongruităţi"[45].

Oare nu tocmai din această cauză o lucrare despre populaţia „na" din Sudul Chinei, „o societate fără tată nici soţ" cum afirmă titlul provocator al lucrării[46], a stîrnit un atît de mare interes? O societate unde femeile trăiesc cu fraţii lor, care cresc copiii proveniţi din vizite nocturne tainice? Numeroşi antropologi contestă această descriere, considerînd că există o relaţie, desigur nematrimonială, însă regulată, caracterizată printr-un sistem de reşedinţă bi-local, fiecare dintre parteneri rămînînd în casa lui şi muncind acolo[47].

4.2. Rudenie, modernitate şi globalizare

în afara studiului de pionierat întreprins de Raymond Firth (1969), specialist în populaţiile tikopia, şi de echipa sa, pornind de la culegerea şi analiza genealogiilor familiilor din Londra, lucrările asupra rudeniei în societăţile moderne au fost puţin numeroase.

„Ideea de rudenie extinsă ţine de domeniul tradiţiei şi face parte din aceeaşi constelaţie de idei cu acelea care afirmă că societatea devine mai complexă pe măsură ce trece timpul"[48]. La fel cum a fost inventat „primitivul", tot aşa a fost inventată şi „rudenia" ca legătură primară şi dominantă a societăţilor simple, iar distanţa noastră faţă de primitiv a părut să se măsoare prin slăbirea legăturilor de rudenie. De fapt, cu cît familia va exista mai puţin, cu atît vom fi mai moderni. Acest tip de construcţie culturală este pus acum în discuţie, ceea ce demonstrează reînnoirea interesului pentru rudenie în contextul modernităţii. Fără a vorbi de căile cu adevărat noi, întrucît instrumentul genealogic rămîne mereu de neînlocuit, cercetările se îndepărtează totuşi de aspectul normativ al rudeniei, acordînd o atenţie sporită flexibilităţii sale şi situîndu-se cît mai aproape de individ.

Astfel, inspirîndu-se din criticile lui Schneider, Măria Gabriella Da Re arată că dacă în Europa occidentală înrudirea este „naturală", provenind din concepţiile biologice, ea, funcţionează totodată ca un sistem de reprezentări culturale, unde grupurile se constn/-i

[45] P. Descoia (2000). „La descendance d'Hephaîstos", în *En Substances. Textes pour Frangoise Heritier.* texte reunite de Jean-Luc Jamard. Emmanuel Terra) şi Mărgărita Xanthakou. Paris. Fayard. p. 333.1 335 şi pp. 339-340.

[46] Cai llua (1998). *Une societe sanspere ni mari, Ies Na de Chine.* Paris, PUF.

[47] C. Shifi (2000). ..*Tisese* and its anthropological significance. Issues around the Visiling sexual systemi aniong the Moso", *L'Homme.* 154-155. pp. 697-712.

[48] M. Strathcrn (1992), *After nature. English kinship in the late twentieth century,* Cambridge. Cambridfl University Press. p. 135.

iese şi îşi negociază identitatea valorizînd sau nu elementele considerate a constitui legătura parentală : „Credinţa în legăturile de sînge le oferă bărbaţilor şi femeilor din prezent un punct de plecare pentru a construi o identitate socială — aşa cum faci un nod cînd începi să tricotezi —, un pact natural şi indisolubil cu trecutul, pentru a avea sentimentul că sînt definiţi legitim în prezent"[49].

Întinerită, rudenia îmbracă haine noi; sensul va fi căutat în afara ei, de exemplu în studiul ritualurilor care pot părăsi astfel domeniul simbolicului. Acesta era sensul cercetării lui Raymond Jamous asupra populaţiilor meo din India de Nord ; este cazul studiului consacrat unui carnaval din regiunea Brescia, în Lombardia, cunoscut prin calitatea dansurilor şi a muzicii sale tradiţionale din timpul defilării măştilor. Dansatorii poartă nişte pălării extravagante fabricate în general de rudele în vîrstă din familia dansatorului şi decorate cu bijuterii împrumutate de la rudele pe linie feminină, fie de la sora mamei sau de la fiica surorii mamei, dar niciodată de la soţia fratelui. Interesul cercetării întreprinse de F. Cappelletto[50] este de a arăta că în spatele unei societăţi pronunţat patriliniare, aceste circuite adăpostesc un fel de contracultură a rudeniei feminine ascunse, în spiritul teoriei lui A. Weiner. Studiul rudeniei serveşte la clarificarea anumitor fenomene contemporane marcate de migraţiile internaţionale care pun în contact culturi foarte îndepărtate. Astfel, reperînd importanţa rudeniei dincolo de frontiere, se poate arăta că grupurile etnice constituie comunităţi care nu sînt nici închise, căci ele ţes legături transcontinentale, nici impermeabile faţă de societăţile globale ce le înconjoară.

Iată exemplul elitelor pakistaneze emigrate — dar am putea lua exemplul şiiţilor din Liban stabiliţi în Australia şi în Canada, al evreilor marocani din Franţa, din Israel sau din Canada şi multe altele — care formează o comunitate transnaţională. Minoritate conştientă de a fi stigmatizată, aceste tinere elite se adună în jurul familiilor şi al menţinerii sistemului castelor. De aceea, deşi au crescut pe continente diferite, copiii elitelor emigrate în Europa, în America de Nord, în Orientul Mijlociu, în Africa împărtăşesc caracteristicile culturilor islamice din Asia de Sud. Autorul vorbeşte despre „familii ale globului" *(global families)*[51].

Se păstrează obiceiul contractării căsătoriilor cu tinere ţărănci din aceeaşi castă sau avînd aceeaşi ţară de origine. Astfel de uniri fiind cel mai adesea impuse, nu consimţite, în cazul unui divorţ, în Anglia de exemplu, acesta atrage după sine divorţuri în lanţ de la un continent la altul, căci rudeniile rămîn puternic endogame. Un divorţ reprezintă nişte represalii după un divorţ anterior, iar violenţele, inclusiv acuzaţiile de vrăjitorie, se exercită de la un continent la altul. In acest exemplu se manifestă o dialectică a deschiderii şi a închiderii în strategiile pakistaneze de înrudire şi de căsătorie, precum şi în cele de „integrare" într-o societate locală. Studiul reţelelor matrimoniale nu mai reprezintă aici un scop în sine, el serveşte la dezvăluirea dimensiunilor multiple ale apartenenţei.

fi M. G. Da Re (1998). ..Etre parents. Sang. heritage et frequcntation en Sardaigne'". *Europaea,* IV—1, *Journal des Europeanistes,* p. 108.

•" F. CappelleUo (1998). ..KJnship festivals"". *Social Antlvopology.,* 6. pp. 365-379.

•' P. Werbner (1999). ..Global pathways. Working class cosmopoiitans and the creation of transnaţional ethnic worlds", *Social Antlvopology.* 7, 1. pp. 17-35.

Schneider a readus în discuție ideea conform căreia înrudirea reglează organizarea socială. Dar reducția sa biologizantă trebuie la rîndul ei pusă în discuție. Astăzi antropologii acceptă ideea că în societățile occidentale unde tirania eului duce adesea la crize grave, rudenia este un fel de „plasă de salvare". In sînul ei individul își făurește istoria primă, individualitatea. Efectiv, rudenia, care nu e nici patrimonială, nici curea de transmisie a unei ordini sociale intangibile ce o transcende, rămîne locul de înscriere în ordinea generațiilor și a sexului. Accentul cade atunci pe procesul de făurire a legăturilor, *„kitming"* în engleză, care trebuie adesea create și inventate, ca în situația adopțiilor transnaționale descrise de Signe Hovvell cu privire la adopția de către părinți norvegieni a unor copii din Coreea[52]. înrudirea devine o cultură (Carsten, 1999) în sensul în care e făcută să trăiască cu ajutorul unor întîlniri și legături de orice natură, inclusiv via internet unde se multiplică astăzi site-uriie familiale.

4.3. Reîntoarcerea teoriei

Departe de a renunța la ambițiile sale teoretice, studiul rudeniei continuă să constituie locul unor dezbateri vii privind problema schimbului matrimonial[53]. Perspectiva unei teorii generale a fost redeschisă de asemenea de Jack Goody[54] care reexaminează unele dintre temele considerate adevăruri prime în lucrările din secolele XIX și XX.

Comparînd sistemele de rudenie în Orient, îndeosebi în China și India (dar și în Tibet, Sri-Lanka și unele părți din Orientul Mijlociu), în societățile aborigene din Australia sau în Africa occidentală (populația tallensi din Ghana) și propunînd o vastă sinteză a sistemelor de devoluțiune succesorală în societățile preindustriale din Eurasia, Goody arată că primii etnologi au „primitivizat" marile civilizații ale Orientului asiatic cu scopul de a întări perspectivele egocentice asupra specificității occidentale, efectuînd astfel o falsă împărțire între Vest și „restul" (lumii). Chiar în societățile patriliniare din China și din India, din lumea musulmană sau din Africa, femeile au păstrat întotdeauna drepturi și datorii morale și materiale cu privire la înrudirea lor originară.

Pe baza demonstrațiilor precedente, Jack Goody (1999) readuce apoi în discuție concepțiile lui Marx și ale lui Weber, care au contribuit la făurirea ideii unei singularități și a unei superiorități occidentale : avîntul capitalismului s-ar fi întemeiat aici, printre alți factori, pe o familie nucleară ruptă de legăturile sale parentale. Și totuși, sistemele de rudenie orientale și îndeosebi funcționarea în comunități familiale *(Jointfamilies")* n-au constituit o piedică în calea dezvoltării economice. Dacă s-a putut vorbi mult timp de

[52] S. Howell (2001). ..Self-Conscious Kinship : Some Contested Values in Norwegian Transnațional Adoption", -în S. Franklin și S. McK.in.non (ed.). *Relative values : Reconfiguring Kinship Sludics.* Durham. Duke University Press.

[53] Vezi. de exemplu, discuția foarte elaborată condusă de F. Heran cu privire la influența lucrărilor lui Marca Grartet asupra genezei cărții *Structures elementaires de la parenle* (1998): F. Heran (1998). ..De Granci â Le\ i—Strauss. I. L'echange â sens unique. 2. Le doute el le double". *Social' Anllvopologv.* 6, 1. pp. I-60 și 6. 2. pp. 169-201,

[54] .1. Goody (2001) [1990], *Familie el mariage en Eurasie.* Paris. PUF.

excepția occidentală, a fost în virtutea unei „concepții etnocentrice" pe care mondializarea actuală a economiei este pe cale de a o demistifica. Oricît de criticate ar fi aceste teze ample, ele au meritul imens de a ne aminti datoria de a compara culturile și de a reînnoda cu ambițiile fundamentale ale disciplinei.

In acest început de secol XXI, studiul rudeniei continuă să constituie un subiect central. Procesul de deconstrucție propriu anilor 1970-1990 a permis reînnoirea dezbaterilor clasice și deschiderea spre noi cîmpuri. Așa cum se spune despre un calculator, ea este oarecum „reconfigurată". în societățile îndepărtate „descoperim în rudenie sectorul cel mai rezistent la degradarea vieții tradiționale, o cale încă deschisă de acces la experiența intimă a actorilor și la modul lor de a gîndi" (Levi-Strauss, 2000, p. 719). într-un mod mai general, acolo sau aici, studiul rudeniei se articulează cu un spectru larg de fenomene cum ar fi culturile diasporelor, formarea identităților naționale sau transnaționale, mișcările economice ale muncii și capitalului, concepția despre sine și reprezentările sexuate.

BIBLIOGRAFIE

Augustins G. (1990), *Comment se perpeluer? Devenir des lignees et destins des patrimoines dans les paysanneries europeennes,* Paris, Societe d'ethnologie

Bourdieu P. (1980), *Le sens pratique,* Paris, Minuit

Carsten J. (1999), *Cultures of relatedness. New approaches to the study ofkinship,* Cambridge, Cambridge University Press

Dumont L. (1983), *Affinity as a value. Marriage alliance in South India, with Comparative Essays on Australia,* Chicago, University of Chicago Press

Fox R. (1972), *Anthropologie de la parente. Une analyse de la consanguinite et de l'alliance,* Paris, Gallimard (ed. engleză 1968)

Goody J. (1976), Production and reproduction. A comparative study of the Domestic domain, Cambridge, Cambridge University Press

Goody J. (1985), *L'evolution de la familie et du mariage en Europe,* Paris, Armând Colin

Goody J. (1999) [1996], *L'Orient en Occident,* Paris, Seuil

Heritier F. (1996), *Masculin/feminin. La pensee de la difference,* Paris, Odile Jacob

Levi-Strauss C. (1967), *Les structiires elementaires de la parente,* Paris, Mouton (ed. a 2-a)

Levi-Strauss C. (1983), „Histoire et etimologie", *Annales E.S.C.,* noiembrie-decembrie. 6, pp.1217-1231

Radeiiffe-Brown A. R. (1968), *Structure et fonction dans la societe primitive,* Paris. Minuit (ed. engleză, 1952)

Schneider D. (1968), *American Kinship : a cultural account.* Chicago, University of Chicago Press

Cîteva monografii clasice

Collomp A. (1983), *La maison du pere,* Paris, PUF

Evans-Pritchard E. E. (1968) [1937], *Les Nuer : description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote,* Paris, Gallimard

Firth R., J. Hubert, A. Forge (1969), *Families and their relatives. Kinship in a Middle-Class sector of London. An anthropological study,* Londra, Routledge and Kegan Paul

Fortes M. (1945), *The dynamics of Clanship among the Tallensi,* Londra, Oxford University Press

Fortes M. (1949), *The web ofkinship amongthe Tallensi,* Londra, Oxford University Press

Fox R. (1978), *The Tory Islanders, a People of the Celtic Fringe,* Cambridge, Cambridge University Press

Leach E. (1968), *Pul Eliya. A village in Ceylon. A study of land tenure and kinship,* Cambridge, Cambridge University Press

Capitolul 5

Tehnologie și economie: omul producător

Georges Guille-Escuret

Observația antropologică dispune în mod concret de trei intrări: organismul biologic (gene, proteine, enzime, funcții fiziologice), limba (cuvinte, simboluri, semne) și tehnica (gesturi, unelte, produse). Indiferent cum ar proceda cercetătorul, ancheta sa începe cu cercetarea unuia dintre aceste obiecte care constituie „materiile prime" ce se asamblează sau se întrepătrund în orice fenomen social uman. Ele sînt totodată alese în mod regulat drept cauze fundamentale de către marile ipoteze științifice asupra apariției culturii în evoluția speciei noastre. Iar în secolul al XlX-lea, cînd raportul natură/cultură încetează să țină numai de teologie, ele devin parametri care determină cele trei tipuri de orientări teoretice vizînd stabilirea unei surse obiective a legilor sociologice.

Să reamintim aceste căi dominante. în ceea ce privește viața organică, există multiple variante ale reducționismului sau ale evoluționismului: voința de afirmare a preponderenței persistente a cauzelor naturale în cultură s-a perpetuat de la „darwinismul social" pînă la sociobiologie și de la funcționalism la materialismul cultural. In privința limbii, vom găsi întreaga tradiție durkheimiană, inclusiv structuralismul, conform căreia socialul este o realitate autonomă provenită exclusiv din limbaj . Antropologia socială trebuie așadar să se întemeieze pe o știință a semnului al cărei proiect („semiologia") este împrumutat în mare măsură de Claude Levi-Strauss de la Ferdinand de Saussure. Rămîne dimensiunea tehnică, unde influența majoră este cea a marxismului ancorat într-o formulă celebră : oamenii se deosebesc de animale din momentul în care încep să-și *producă mijloacele de existență*.

1. POZIŢIA TEHNICILOR ÎN ANTROPOLOGIE

De-a lungul secolului XX, aceste trei căi de cercetare nu s-au confruntat niciodată unele cu altele de la egal la egal : apărătorii cauzei biologice şi cei ce susţin puterea limbii (deci şi puterea propriei facultăţi simbolice) s-au recunoscut reciproc ca adversari privilegiaţi, raportul natură/cultură fiind adesea o simplă prelungire sau chiar un sinonim al conflictului înnăscut/dobîndit. Instinctul biologic contra învăţării culturale. Datorită faptului că, în general, ambianţa filosofică tindea ea însăşi să accentueze preponderenţa acestui antagonism aproape imuabil[1], în ştiinţele sociale s-a produs o marginalizare cronică a chestiunii tehnologice (cu excepţia tandemului preistorie/arheologie unde cultura e abordată graţie vestigiilor tehnice şi, într-o mai mică măsură, a unei părţi din geografie), în etnologie, examinarea uneltelor de producţie şi a modurilor de viaţă economică suferă de o mare întîrziere istorică şi de o absenţă relativă de curiozitate, de care se fac cu siguranţă răspunzătoare înclinaţiile culturale ale societăţii ce înconjoară respectiva ştiinţă[2].

1.1. Tehnologie şi economie : o întîlnire ratată

Nu numai că această slăbiciune este astăzi departe de a fi înlăturată, dar eşecul şcolilor marxiste care controlau predarea materialismului în universităţi, legat mai mult sau mai puţin de căderea regimului sovietic (în realitate, l-au anticipat destul de clar), a contribuit Ia agravarea sa, întrucît supremaţia lor metodologică în antropologia economică devenise incontestabilă în anii şaptezeci. S-ar fi putut crede că acest sector va progresa în continuare printr-o abordare concurentă: dar, pe moment, el pare mai degrabă abandonat. Pe scurt, etnologia şi publicul său continuă, aşa cum o regreta deja Leroi-Gourhan (1964 : 210) să cunoască „mult mai bine gîndirea societăţilor decît corpul lor" : prima atrage gustul pentru analiză mai mult decît cel de al doilea.

Acest echilibru nu este nicidecum străin întîlnirii ratate între tehnologia culturală şi antropologia economică marxistă, deoarece aceasta din urmă provine în principal din filosofie *(gj'osso modo* ca moştenire intelectuală a lui Mai 1968) şi a rămas puternic influenţată de ea : dornici să întărească problematica modului de producţie cu ajutorul etnologiei sau să susţină una din versiunile ei împotriva alteia (de exemplu Terray, 1969; Godelier, 1973 ; Meillassoux, 1975), cercetătorii care se revendicau de la materialismul istoric s-au angajat, fără să stea prea mult pe gînduri, în polemici ascuţite ce îi opuneau

[1] In afara unor intervenţii punctuale totuşi : de exemplu Bergson laudă calităţile Ini *Homofaber,* cel ce produce, contra sterilităţii lui *Homo loqaa.x.* cel ce vorbeşte.

- In zilele noastre, primatologia oferă o ilustrare simptomatică, dacă ne gîndim că cercetările care demonstrează existenţa unor divergenţe ..culturale" regionale în activităţile tehnice ale cimpanzeilor (cum ar fi spargerea nucilor cu ajutorul unei pietre) au o întîrziere de cel puţin douăzeci de ani faţă de tentativele ce vizează învăţarea unei limbi de către unele maimuţe.

pe unii altora şi îi făceau să uite într-o oarecare măsură serviciile pe care noua abordare le putea aduce descrierii etnografice. Aparenta „simplitate" a vînătorii, a creşterii animalelor sau a agriculturii în societăţile exotice la nivelul uneltelor folosite în aceste activităţi a constituit adesea pretextul eliminării dimensiunii practice din realul studiat[3], ca şi cum îmbinarea tehnicului şi a socialului nu ar fi început să genereze o complexitate autentică decÂtmtv-un stadiu ulterior al civilizaţiei, o dată cu intrarea în joc a maşinii şi a capitalului. Dezbaterile dure din această epocă s-au axat pe întevpvetatea statutelor sociale (bărbaţi, femei, fraţi mai mari/fraţi mai mici etc), pe analiza formelor de cooperare şi pe studierea distribuirii produselor, lăsînd într-un fel de impas teoretic determinările care încorporează în primul rînd raporturile dintre om şi materie[4]. Observarea producţiei a fost în cel mai bun caz scindată arbitrar, în cel mai rău, amputată. Realizarea unei discuţii regulate între tehnologia culturală şi antropologia economică, avînd la orizont delimitarea unui program ştiinţific mixt, a rămas din păcate, de la un deceniu la altul, un frumos proiect în stare de schiţă.

In sfîrşit, în privinţa „intrărilor" organismului biologic şi ale limbii, se cuvine semnalat fastul că anchetele trebuie să aibă mereu o densitate teoretică deosebită, rezultînd dintr-un caracter ştiinţific ce o îmbogăţeşte, desigur, dar este totodată foarte constrîngător. Nici un etnograf legat de o regiune dată nu poate face abstracţie de ideile exprimate pe plan local pentru a lucra exclusiv asupra actelor tehnice, în timp ce, invers, analiza semnelor adunate în mituri, religie sau rudenie poate monopoliza astăzi atenţia unui cercetător în limitele terenului său, pe durata întregii sale vieţi profesionale, fără a simţi vreodată că acele constrîngeri care îngrădesc cutare sau cutare meşteşug îl privesc în vreun fel.

In această privinţă, parcursul interdisciplinar al celor doi eminenţi fondatori ai tehnologiei culturale în Franţa este semnificativ : Andre Leroi-Gourhan a trecut de la etnologie la preistorie, apoi la biologie (fără a-şi abandona din această cauză vechile competenţe în folosul celor noi), iar Andre-Georges Haudricourt şi-a sporit bagajul de cunoştinţe în sens invers, de la agronomie la etnologia tehnicilor, apoi la aceea a lingvisticii[5] . Convergenţele şi complementarităţile operelor lor importante (Leroi-Gourhan, 1964,1965,1971 şi 1973 ; culegerea de articole a lui Haudricourt, 1987) scot la iveală, pornind de la diferite puncte de vedere, principiul care personalizează un embrion de tradiţie franceză în observarea materială a socialului.

Vom încerca să desprindem existenţa acestei convingeri centrale. Discursul se poate emancipa pînă la un anumit punct faţă de practică, în timp ce gestul nu există fără cuvînt, iar această solidaritate confirmă necesitatea istoriei în antropologia socială, contrar

[3] Cu privire la acest subiect, vezi critica lui Pierre Lemonnier (1992 : 14—17).

[4] Au existat unele contra-exemple mai mult sau mai puţin sporadice, căci avîntul concomitent al ecologiei culturale în Statele Unite a compensat parţial această lacună prin atenţia acordată problemelor energetice. Vezi în special: M. Godelier şi J. Garanger (1973). ..Outils de pierre. outils d'acier chez Ies Baruya de Nouvelle~Guinee"\ *L'Homme.* XIII, nr. 3, pp. 187-220.

[5] In mod curios, sînt mult mai frecvente trecerile de la ştiinţele naturale înspre ştiinţele umane decît în direcţia opusă : în această privinţă, traiectoria lui Leroi-Gourhan este mai excepţională decît cea a lui Haudricourt.

disjuncției apărate de Claude Levi-Strauss[6] atunci cînd opune o istorie „asistată" de demografie, tehnologie și etnografie unei etnologii care ar fi „mai întîi o psihologie". Unealta și producția „fixează" un context cultural în spațiu și timp : asemenea cuvîntului, dar și în opoziție'cu simbolizările ale căror persistențe sau derive sînt atît de greu de deslușit.

Astfel, tehnologia culturală franceză pornește de la tehnici fără a se închide in ele : ea include istoria în cîmpul antropologic întrucît include acolo ecologia și *viceversa* Ea pretinde fără încetare confruntarea credinței și a actelor, a producției și a simbolurilor. Admitînd în deplin acord cu o parte a etno-ecologiei (în frunte cu Jacques Barrau) și a antropologiei economice (Maurice Godelier) că relațiile oamenilor cu natura sînt indisociabile de relațiile între oameni[7], ea este, ca să spunem așa, constrînsă să urmeze vechiul precept din *Manuel d'ethnographie* al lui Marcel Mauss : „să nu uităm niciodată moralul atunci cînd studiem fenomenele materiale și *viceversa"*[8].

1.2. Fapte tehnice și fapte sociale

Marginalizarea căii tehnice în antropologie se explică de fapt prin aceea că ea este condiția'unei coerențe globale (și în același timp garanția sa potențială) în sînul unui program întru totul social în antropologie. Cu alte cuvinte, ea condiționează o ambiție nu superioară, ci diferită față de cea a psihologiei sociale presimțite de Levi-Strauss, deoarece societatea nu apare sub forma unui ansamblu de precepte — rețea ordonată de simboluri și de recunoașteri mutuale între indivizi — ci ca un caleidoscop unde uneltele, cuvintele și psihologiile se interpun unele în mijlocul altora, se ciocnesc între ele, se încrucișează, se amestecă și înnoadă forme multiple de interacțiuni pe diferite scări spațiale și temporale. La fel, ar adăuga Haudricourt, ca relațiile între ființe umane, ca acelea între oameni și vegetale, între oameni și animale etc. Meritul de a fi știut să descrie, dacă nu întotdeauna să interpreteze aceste întepătrunderi de lucruri utilitare și de credințe ideale revine la început marii tradiții britanice în etnografie (monografiile iui Bronislaw Malinowski în Trobriand, ale lui Raymond Firth în Noua Zeelandă și ale lui Edward Evans-Pritchard în Sudan constituie reușite tot atît de instructive și *exemplare în zilele noastre* ca *și odinioară)*[9].

De aceea, mai mult decît oricare alt cîmp de cercetare, tehnologia culturală este în esență ostilă unei închideri disciplinare care, prin intermediul unei separări rigide a tipurilor |

" C. Levi-Strauss (1962), *La pensie smtvage,* Paris, Pion, p. 174.

[7] O întreagă generație de cercetători a fost fascinată de o serie de articole scrise de Haudricourt între 1962 I și 1964 (toate incluse în culegerea citată în bibliografie), în care autorul arată în mod strălucit corespondența j între tratarea tehnică a animalelor sau a plantelor domestice și tratarea celuilalt.

[8] M. Mauss U%7\t,l[f])41\, U o w 1 A' etViwograptoe,Parts, Pavat, p. 28.

' B. Malinowski (1989) [1922], *Ies argonautes du Pacifique occidental.* Paris, Gallimard ; R. Finii (1929). *Primitive economics ofthe New Zealand Maori.* Londra. Routledge ; E. E. Evans-Pritchm (1968) (193 71. *Les Nuer: description des modes de vie et des instihitions politiques d'unpeitp/e ni Iote.* Paris, Gallimard.

de activităţi umane, ar justifica o împărţire durabilă a zonelor de autoritate şi de responsabilitate în ştiinţele sociale. Cu toate acestea, văzută din exterior, ea produce adesea o impresie contrară: cea a unui microcosmos obsedat de sine şi de nişte curiozităţi mărunte al căror interes nu este perceput aproape de nimeni din afară. Percepţia sa este falsă, falsificată : desigur, izolarea e incontestabilă, dar nu are oare interdisciplinaritatea un preţ pe care nici un sector ştiinţific nu este în măsură să-l plătească singur?

Deşi este important să le sesizăm existenţa, nici una din lacunele istorice şi din slăbiciunile tendinţelor notate pînă aici nu e iremediabilă. Examinîndu-le în cadrul constatării noastre liminare — tehnicile reprezintă în antropologie „intrări" sau „materii prime" omoloage organismelor vii şi limbilor — putem chiar întrevedea, dincolo de avatarurile suferite în secolul trecut, care ar fi poziţia „normală" a tehnologiei, apoi a economiei, printre ştiinţele sociale. S-o schiţăm, unind cîteva puncte sub formă de reţea:

- Considerată în mod superficial ca acţiune umană asupra materiei, o tehnică nu este un fapt social în mai mare măsură decît emiterea de sunete articulate sau producerea de proteine datorită ADN-ului. Ea participă la alcătuirea socialului, îi este chiar indispensabilă, dar nu trebuie identificată pur şi simplu cu el. Confuzia între element şi structura în care se încorporează constituie o sursă inepuizabilă de neînţelegeri.

- Prin contrast, produsele şi simbolurile sînt fapte sociale în sensul că rezultă dintr-o elaborare ce combină mai mult sau mai puţin vizibil (după scara realului la care s-a recurs) cele trei „materii prime" ale noastre. Există produse *în* simboluri şi simboluri *în* produse.

- La fel cum Marx şi Engels concep iniţial „producerea mijloacelor de existenţă" în afara limbajului, Levi-Strauss imaginează o antropologie socială îndreptată asupra semnului şi se întreabă *apoi* cum să racordeze la ea lumea tehnicilor[10]. Or, fenomenul aflat chiar la nivelul tehnicii nu este simbolizarea, ci limba însăşi. închiderea anevoioasă a tehnicilor în teritoriul disciplinei provine din excluderea lor discretă într-o etapă anterioară indusă de convingerea unei echivalenţe între antropologia socială şi „semiologie". Leroi-Gourhan (1964, 1965) plasează corect „gestul şi cuvîntul" în aşa fel încît să se reflecte unul pe altul, percepîndu-le prin prisma evoluţiei biologice, adică făcînd apel la cea de a treia componentă.

—tu realitate, dubla ireductibilitate a faptului social apărată de Durkheim în faţa biologiei şi a psihologiei nu ar putea rezulta în mod concret numai din foita creatoare a instituţiilor sau dintr-o remanentă proprii oralului, căci ea ar fi creată atunci doar de psihism împotriva instinctului. Ruptură *ex nihilo* sau evadare miraculoasă care ar face din apariţia reprezentării simbolice un pur mister (imagine susţinută în continuare de o mare parte a filosofiei, în mod indirect).

—Ca orice animal, omul are relaţii biologice cu universul său (inclusiv cu congenerii). O formulă admirabilă a lui Leroi-Gourhan (1973 : 332) precizează că „grupul uman îşi asimilează mediul printr-o perdea de obiecte (unelte sau instrumente)". Şi mai există, bineînţeles, o perdea de cuvinte. Astfel, orice raport între oameni şi mediul lor implică

[1.1] C. Levi-Strauss (1973). *Anthropolagie structurale ckux,* Paris. Pion. pp. 18-19.

trei suporturi sau trei *mediaţii* în locul uneia singură la alte specii. Aceste mediaţii dispun de articulaţii interne şi de secvenţe proprii care leagă între ele interacţiunile permanente, fiecare opunînd celorlalte anumite ritmuri de transformare particulare şi moduri de variabilitate distincte. în cursul hominizării, între gest şi cuvînt se instalează prin urmare un curent de infomaţie care scapă tot mai mult controlului structurii biologice şi acţionează din ce în ce mai activ asupra ei: din acest punct de vedere, cultura nu mai apare ca o spumă deasupra psihismlui, iar emergenţa faptului social îşi pierde aspectul „supranatural" (Guille-Escuret, 1994).

- Omul nu se singularizează doar prin calitatea comunicării sale sau prin aceea a obiectelor fabricate de el. Performanţele sale pe aceste două planuri se explică prin îmbinarea unor inovaţii situate la un nivel secund : el este singurul care include cuvintele în producţie (tradiţia, învăţămîntul, critica) şi introduce tehnica în mesajele sale (ritualul, arta etc). A disocia sau a confunda, în numele unui principiu teoretic definitiv, acest cuplu de infiltraţii simetrice (cuvîntul care intervine în producţie pe de o parte şi tehnica aflată în slujba unui mesaj, de cealaltă) ar însemna în cele din urmă a pune etnografia sub egida unei opţiuni metafizice asupra naturii umane : superioritate a reprezentării simbolice faţă de practici sau invers. Operaţia nu ar fi legitimă decît dacă ar fi provizorie, adică dacă ar stipula despre sine momentul în care cercetarea ar trebui să analizeze această îmbinare determinantă.

înţelegem acum de ce am spus mai sus că situaţia tehnologiei culturale condiţionează perspectiva unei sociologii comparative complete. Din paleoliticul superior cel puţin, toate societăţile umane au nu doar tehnici, ci şi *tehnologie :* un discurs asupra tehnicilor care îşi opune propria organizare celei a mitului, în sensul că nu este alcătuit doar din simboluri şi, tocmai prin aceasta, reaminteşte că rudenia, religia şi juridicul nu mai sînt structurate doar cu idei, ci şi cu interacţiuni materiale.

Un exemplu : teoria structuralistă care se construieşte pornind de la constatarea unei universalităţi a prohibiţiei incestului (a cărei aplicare variază de la o societate la alta) ne permite să înţelgem cum *gîndesc* indivizii rudenia. Dar mulţi etnologi uită de existenţa unui alt fenomen la fel de universal şi de modulabil, pe care nimic nu ne autorizează să-l considerăm subaltern : diviziunea sexuală a muncii este recunoscută în toate culturile (fără a trece cu vederea contestaţia pe care o provoacă în cultura noastră). Rezultă că exogamia legată de prohibiţia incestului nu se rezumă la circulaţia femeilor „schimbate" ca indivizi biologici şi locuitori: ea difuzează totodată raporturi de producţie între sexe, care se modifică de la un grup social la altul, în conformitate cu influenţe speciale (în speţă ecologice). Omiterea diviziunii muncii duce aşadar la trunchierea chestiunilor privitoare la reproducerea organizărilor sociale, privîndu-le de dimensiunea lor economică şi istorică : alianţele matrimoniale au fost desigur un motor puternic dej adaptare pentru o specie care colonizează o gamă crescîndă de ecosisteme. O scurtai şedere pe un teren exotic poate fi suficientă pentru a convinge un tînăr cercetător că,] pentru a folosi expresia repetată odinioară de Maurice Godelier, raporturile de rudeniei funcţionează ca raporturi de producţie, dar e nevoie de o reflecţie îndelungată pentru a înţelege că raporturile de producţie au participat fără îndoială la elaborarea unor raporturij de rudenie şi că apoi acestea opun transformărilor economice rezistenţa propriei lor structuri. I

2. NOŢIUNILE CHEIE ŞI PROBLEMELE CRUCIALE ALE TEHNOLOGIEI CULTURALE

In opoziţie cu ceea ce ne lasă să presimţim o idee primită de-a gata, travaliul descriptiv este mai „lacom" de text decît de teorie : în sens strict, el este interminabil, fapt pe care studenţii lui Leroi-Gourhan îl aflau pe pielea lor atunci cînd acesta le cerea să descrie timp de mai multe ore un obiect banal precum un şurub sau o matriţă. Tehnologia e comparabilă şi pe acest plan cu lingvistica sau cu biologia: la început, activitatea sa nu e mai puţin austeră decît în fonologie sau în morfologie. Toate acestea o dată stabilite, îi revine cercetătorului să nu-şi cizeleze observaţiile mai mult decît o cere chestiunea enunţată: tehnologia este utilă oricărei etnografii, însă nivelul de precizie cerut depinde de ţinta vizată.

2.1. Definiţia tehnicilor

Majoritatea specialiştilor admit că problema unei definiţii fiabile a tehnicilor a.fost rezolvată de Mauss : nişte acte tradiţionale grupate în vederea unui efect mecanic, fizic sau chimic, acte concepute ca atare". Meritul acestei definiţii este de a evita capcana ce constă în a porni de la unealtă (care rezultă în mod obligatoriu dintr-o tehnică), Mauss începînd prin a studia „tehnicile corpului" (înotul, de exemplu). Există totuşi un pericol important: cele trei criterii, al tradiţiei, al intenţionalităţii şi al eficacităţii materiale nu se potrivesc întotdeauna unele cu altele. Primele două pun pe acelaşi plan parametrii sociologici şi psihologici, intrînd astfel în contradicţie cu cel de al treilea (care opune declaraţiile societăţii observate certitudinilor ce aparţin societăţii obsevatorului).

Ritualul magic nu este o tehnică, în sensul că eficacitatea revendicată de vrăjitor nu e recunoscută de etnolog. în schimb, eficacitatea sa economică este uneori importantă (între altele, prin gestionarea ciclului anotimpurilor): în aceste cazuri, cel care îl exclude este caracterul intenţional. în pădurea centrafricană, „otrava" pusă de horticultorii ngbaka pe parcelele lor pentru a preveni furturile acţionează chiar fără contact fizic, de îndată ce vinovatul îşi face apariţia. Ngbaka nu văd aici o vrăjitorie, ci o tehnică, în măsura în care ei cred, asemenea pigmeilor, că procedeul nu e lipsit de o oarecare forţă disuasivă. Reglementările menite a canaliza discursul juridic sau politic au chiar o eficacitate materială atunci cînd, de exemplu, provoacă moartea unui individ. în ultimă instanţă, limbajul face parte dintre tehnici. Aceste observaţii dezvăluie două echivocuri greu de rezolvat:

a) Cercetătorul nu trebuie să amestece niciodată argumentele *tehno-logiei* interne a poporului studiat şi cele ale tehnologiei externe pe care o foloseşte (concepută de

" M. Mauss. *op. cit.,* p. 28

propria sa societate). Nu e un lucru întotdeauna uşor de realizat.

b) Descrierile sale au de ales între punctul de vedere îngust al materiei transformate şi punctul de vedere extins al actorilor tehnici. Prima eventualitate implică prezentarea exclusivă a avatarurilor fizice suferite de obiectul lucrat: e instanţa „pre-sociologică" a analizei (de exemplu compararea subtilă a două pluguri având acelaşi rol de îndeplinit şi deosebindu-se doar prin caracterul cormanei). A doua eventualitate lărgeşte contextul la eficacităţile reale dar indirecte ale culturii: de exemplu indianca din Bolivia care ţese o ţesătură specială pe o maşină de ţesut precolumbiană, în timp ce, la numai cîţiva paşi, bărbatul ei ţese pe o maşină europeană[12] sau viticultorul care continuă să are o parcelă pe care a împrăştiat erbicide deoarece consideră că „pămîntul trebuie să respire" şi, mai ales, că aratul joacă un rol important în modul său de a se defini pe sine profesional[13]. Studiul se află uneori în situaţia de a atinge pe această cale un nivel în acelaşi timp sociologic şi ecologic unde raţionalitatea, absentă aparent dintr-o opţiune tehnică bazată pe o concepţie elementară despre productivitatea sa este căutată într-un cadru mai larg : un caz celebru este acela al sacrificării masive a porcilor ce are loc periodic la unele popoare din Oceania şi care a părut „economic iraţională" pe termen scurt, dar şi-a găsit în final justificarea deplină într-o perspectivă ecologică ce are în vedere, pe termen lung, atît ocrotirea ecosistemelor cît şi păstrarea ordinii sociale *(cf.* capitolul 6).

In sfîrşit, dimensiunea „tradiţională" subliniată de Mauss nu este o evidenţă inofensivă : ea atrage după sine o complementaritate logică subestimată între tehnică şi inovaţie. Aceasta din urmă nu devine o tehnică decît la capătul unei faze mai mult sau mai puţin lungi de încorporare culturală în timpul căreia tinde să reducă destabilizarea socială provocată de apariţia sa : intermediarii între respingerea brutală a unei soluţii şocante şi admiterea spontană a unei invenţii sperate sînt mult mai numeroşi decît ne închipuim *a priori.* în a doua jumătate a secolului al XlX-lea, convertirea unei mari părţi din Languedoc la monocultura viticolă prin intermediul adoptării unui sistem agronomic corespunzător unei tradiţii resimţite ca străină oferă o imagine spectaculoasă datorită faptului că modul de plantare a viei (alegerea răsadurilor, gradul de omogenitate genetică, spaţiul dintre butuci etc.) angajează tehnic cultivatorul pentru mai multe zeci de ani, ceea ce conferă adoptării unei noi dispuneri un caracter de ireversibilitate înspăimîntătoare. Transformarea s-a operat în „salturi" bruşte, cu prilejui unor catastrofe ecologice precum oidium sau filoxera şi, în fiecare etapă, s-a produs o întărire a rolului de viticultor în detrimentul competenţei de vinificator care a fost recuperată de negustori, înainte de a fi transferată (dar cu ce schimbări!) în cooperative[14]. A apărut astfel o tensiune permanentă în numeroase sate, delicata conciliere tehnică a intereselor pe termen scurt ale producătorului de struguri în exploatarea sa şi a intereselor pe termen lung ale producătorului de vin în cooperativă variind după dimensiunea şi natura proprietăţii.

[12] S. Desrosiers (1988), „Les techniques de tissage ont-elles un sens? Un mode de lecture des tissus andins". *Techniques et Culture,* ni". 12. pp. 21-56.

[11] G. Guille-Escuret(1993). ..Technical innovation and cultural resistance : the social wcightof plowghing in the vineyards of Les Corbieres (Languedoc). în P. Lemonnier (ed.), *Technological clioices. Transjormation in material cullures since the Neolithic.* Londra. Routledge, pp. 214-226.

[N] G. Guille-Escuret (1988). *La sonclie, la cuve et la houieille. Les rencontres ele 1 'Histoire et ele la nalwe* j *dans un aliment: le vin.* Paris. ÎVlaison des Sciences de PI loinme.

Aici, ca pretutindeni în etnologie, reprezentarea schimbării şi cea a structurii se asociază cu nişte problematici incomensurabile dar în cele din urmă solidare.

2.2. Tendinţă şi fapt

Dualitatea conceptuală „tendinţă şi fapt", în acelaşi timp obiect şi mijloc de cercetare pentru toţi specialiştii, a fost clarificată de Leroi-Gourhan (1971 : 27-35) cu privire la propulsoarele de săgeţi atît de mult comentate după aceea[15]. După modelul raportului *ixxfa^m.&ticfparadigmatic din* lingvistică sau al distincţiei fiziologie/morfologie din biologie, ea constituie o demarcaţie de bază şi un reper *în ceea* ce priveşte principalele întrebări pe care şi le pune disciplina asupra obiectivelor sale particulare : se cuvine aşadar *să-i* reţinem esenţa, ştiind totodată că aprofundarea sa e rezervată exerciţiului specific al tehnologiei comparate.

Tendinţa desemnează o mişcare evolutivă, realizarea previzibilă şi inevitabilă a unor progrese tehnice în virtutea unor determinări interne care se activează mai devreme sau mai tîrziu, cînd sînt îndeplinite anumite condiţii, fie în urma unei invenţii locale, fie în urma unui împrumut. Silexul ţinut în mînă, spune Leroi-Gourhan, e „obligat" să dobîndească un mîner, iar roata „atrage după sine" apariţia manivelei, a curelei de transmisie şi a demultiplicării. *Faptul,* dimpotrivă, este unic, inextensibil şi imprevizibil: e un compromis instabil între o tendinţă (sau mai multe) şi multitudinea componentelor mediului. Faptul se descompune în grade mergînd de la general la particular, primul grad al faptului putînd fi tendinţa însăşi, iar al n-lea grad, un caz singular de obiect.

Nu e uşor de explicat celor ce descoperă acest cîmp de cercetare cum două idei aşa de simpluţe pot, conectîndu-se, să făurească un concept complex, destul de înzorzonat pentru a te simţi obligat să te întorci la el cu regularitate spre a-i dezvălui un aspect rămas neobservat.

Tehnologul este confruntat cu obligaţia de a combina două căi ale anchetei diametral opuse, prima mergînd de la general la particular cu ajutorul „tendinţei", cea de a doua de la particular la general urcînd gradele „faptului". Pînă aici totul e foarte banal. Dar cele două traiectorii folosesc resorturi metodologice care nu au nimic în comun : logica tehnică internă şi multiplicitatea istorică. Cu alte cuvinte, ele nu se întîlnesc la jumătatea drumului (la fel cum un fizician şi un istoric nu dispun de un nivel fix al realului pentru a dialoga). După ce a acumulat un corpus bogat de fapte, recoltat într-un vast ansamblu de culturi, tehnologul urcă împreună cu istoria pînă la tendinţă şi coboară cu exigenţele tehnicului pînă la faptul cultural : fiecare fază a acestui du-te vino corespunde unei rafinări a cercetării sale. Altfel spus, scrie Robert Cresswell (1996 :327) într-un capitol intitulat semnificativ *Logică şi istorie.,* „drumul ce duce de la logic şi previzibil la singularitate şi imprevizibil trebuie să poată fi parcurs în ambele sensuri", ceea ce ar fi de

" Ne putem face o idee despre amploarea discuţiilor aferente consultînd actele unui colocviu consacrat K£&\u\ subiect : Vi. MavUnelli (sub dir.). „Atouts et outils de 1" etimologie des techniques. Sens et tendance en\echno\ogie comprese*", *Techniques et Cuhure,* nr. 21.

neconceput dacă cele două călătorii nu ar implica decît o singură metodă. Neofitul care se poticneşte de această chestiune va avea de cîştigat dacă îşi va interoga propriul context cultural: în situaţia de faţă, rivalitatea filosofică dintre un determinism scientist şi un relativism istoricist. Conceptul „tendinţă şi fapt" plasează relaţia dintre cele două perspective (logică şi istorică), la un nivel aflat mult mai jos faţă de aceste înălţimi metafizice.

2.3. De la lanţul operator la sistemele tehnice

Altă noţiune de bază mai puţin abstractă, *lanţul operator,* figurează „drumul tehnic parcurs de un material de la starea de materie primă pînă la starea de produs fabricat) finit" (Cresswell, 1996 : 43). Cînd acesta din urmă este compozit, el rezultă din mai multe lanţuri care se întîlnesc : imaginea ansamblului pare a fi mai degrabă aceea a unui arbore răsturnat. Relaţiile între elementele acestui ansamblu (etapele fiecărui lanţ) formează *structura tehnică* ce nu trebuie confundată cu *sistemul tehnic,* expresiei folosită de istorici pentru a desemna organizarea tehnică a unui grup social dat (GilleJ 1978).

Atomul gestului nu există: el se descompune la infinit. Preistoricii îl detaliază frecvent cu o atenţie impresionantă. Iar voinţa de a măsura a ergonomilor sau a ştiinţelor cognitivei îşi mobilizează cu acest prilej artileria grea. Lanţul operator este aşadar un concept polivalent, alunecînd de la nivelul elementar al unei „secvenţe comportamentale" (aşa cum o definesc etnologii) pînă la elaborarea procesului muncii (vezi mai departe). Reconstituirea momentelor succesive ale cioplirii pietrei în paleoliticul mijlociu, de exemplu, respinge orice speculaţie cu privire la intervenţia unui cuvînt sau a unei cooperări: gesturile nu sînt comparate decît între ele. La celălalt capăt, modalităţile unei defrişării observate de un etnograf sînt retranscrise înt-un mod mai grosolan cînd e vorba de actel elementare, în timp ce contextul social (statutul muncitorilor, vîrsta, sexul etc.) estej dimpotrivă, aprofundat.

Observaţia e valabilă pentru structura şi sistemul tehnice, la fel de utile în diferite etape, cu condiţia ca acestea să fie specifice iar cercetătorul să fie atent la delimitarea) cadrului de referinţă spaţial şi temporal. Să nu piardă niciodată din vedere că, în opoziţiei (poate) cu jocul logic al simbolurilor, semnificaţia sociologică a raporturilor tehnice disparej pe măsură ce mediul istorico-ecologic se estompează.

2.4. **Lacătele**

Merită citată aici o teorie recentă, datorită perspectivelor sale foarte promiţătoarj privind o răsturnare a legăturilor între tehnologie şi etnologia economică : cea a lacătului *sau a blocajului (Cresswell, 1996: 83).* Există un lacăt atunci cînd solidaritatea între mal multe relaţii opune schimbării o forţă de inerţie atît de mare, încît împiedică atît adaptare] structurii tehnice la o schimbare a mediului cîtşi inovaţia tehnică. Transformarea nLI sa

produce decît cu preţul unei dezagregări a dispozitivului. Deşi programul de cercetare inaugurat de această idee este încă în stadiul de schiţă, e uşor să ne dăm seama de avantajele sale majore :

a) Numărul şi natura conexiunilor încorporate în lacăt variază după caz : unele sînt constituite numai din interdependenţe „tehnice", pe cînd altele integrează relaţii de autoritate juridică chiar prin intermediul rudeniei.

b) Tehnologia e plasată în faţa unor situaţii cvasi-experimentale, deoarece perspectiva unei inovaţii seducătoare din punct de vedere economic face să se iveaşcă blocajul pînă atunci discret.

E uşor de prevăzut că un grup de pigmei, care adoptă din proprie iniţiativă agricultura în pădure, va trebui să-şi reprime groaza majoră pricinuită odinioară de o moarte survenită în tabără şi să renunţe la a o părăsi în grabă ca răspuns la un deces, altfel va renunţa implicit la profitul adus de plantaţiile sale. Pe de o parte, lacătul nu se bazează întotdeauna pe o solidaritate la fel de evidentă ca aceea care uneşte nomadismul cu teama provocată de proximitatea cadavrelor. Iar pe de altă parte, e interesant să comparăm situaţiile în care o ceată face efortul de a se domestici în vecinătatea morţii şi cea în care ea se hotărăşte să revină la modul de viaţă anterior (ostilitatea cronică a unei părţi a „stăpînilor" satului fiind unul din factorii cei mai importanţi).

Analiza blocajelor, victorioase sau nu în faţa unui eventual progres, reprezintă aşadar pentru tehnologie o intrare privilegiată în problematici pluridisciplinare şi în analize care nesocotesc cu îndrăzneală frontiera material/ideal.

2.5. Tehnica semnificantă

Tehnicile nu se limitează să încorporeze semne: li se întîmplă să aibă, printre funcţiile lor primordiale, exprimarea şi susţinerea valorilor culturale şi a identităţilor.

Acest lucru este adevărat mai ales în domeniul ţesutului şi al confecţionării de îmbrăcăminte, unde dimensiunea semnificantă se manifestă în societăţile „fără scriere" (care e tehnica semnificantă prin excelenţă), dar se menţine ca mod de expresie specializat şi în unele culturi obişnuite de mult timp cu textul. In Anzi, în pofida mai multor secole de colonizare spaniolă care au impus modalităţile unui ţesut masculin, ţesutul feminin a menţinut o logică simbolică multimilenară, ce continuă să facă corp comun cu autoidentificarea culturală[16].

S. Desrosiers(1988). *op. cit.*

3. SITUAŢIA ETNOLOGIEI ECONOMICE

Dificultatea de a circumscrie domeniul de studiu al tehnicilor în etnologie nu prezint totuşi aceeaşi importanţă ca reperarea în aceeaşi disciplină a faptelor propriu-J „economice". S-a spus, desigur, că acestea din urmă sînt eterogene deoarece combin) într-o înlănţuire eminamente variabilă influenţe ecologice, reprezentări şi determină" tehnice. Dar mai e ceva : definirea cîmpului economic fiind totalmente conflictualăr cadrul propriei noastre societăţi, rezultă că, indiferent de concepţia aleasă, aplicareas la sistemele culturale exotice riscă să accentueze motivele de perplexitate şi cauzelj discordiei.

3.1. Insesizabilul eîmp economic în etnologie

Nu există în prezent nici un dialog între „ştiinţa economică" modelatoare a compot tamentelor în societăţile industriale cu cuantificări sofisticate, pe de o parte, şi analizei; calitative ale unor sisteme economice mai mult sau mai puţin îndepărtate, pe de alS parte.

Se încearcă justificarea acestei absenţe de comunicare prin două intenţii caresîa în acelaşi timp opuse şi nu neapărat incompatibile : la populaţiile numite „primitive" „arhaice" sau „tradiţionale", totul apare *în ultimă instanţă* ca fiind economic sau nimit nu e *cu adevărat* economic[17]. Altfel spus, aceste culturi, contrar civilizaţiei noastre,» au „dezvoltat" o raţionalitate economică izolabilă şi funcţionează în ansamblul sociale' un motor într-un vehicul. Economia lor s-ar prezenta într-o formă difuză sau în stan embrionară, şi aceasta atît în ipoteza sălbaticului dezarmat în faţa forţelor naturii — ej îşi consacră întreaga energie pentru a se supune docil exigenţelor strivitoare ale aceste" — cît şi în cazul figurii inverse unde el ar exploata anarhic bogăţiile unui mediu generos după bunul plac al capriciilor sale culturale. în această ordine de idei ne vom aminti» Jacques Lizot şi Pierre Clastres au obţinut un oarecare succes imaginînd o alternativ! între economie şi societate, lumea primitivă caracterizîndu-se în opinia lor prinde aversiune intransigentă faţă de prima (alegere care ar fi trebuit să pună în acelaşi tiv foarte delicata problemă a unei respingeri simetrice a socialului de către occidentali)[1]!

Zona neînţelegeri lor este foarte veche şi nu rezultă nicidecum dintr-un perfecţionist derizoriu imputabil examinării critice a definiţiilor. Ea este deja prezentă în vechiul contra:

[7] Cel mai rău e că dacă privim cu atenţie, contradicţia este ea însăşi fluctuantă, după raportul stabilit înJ „în ultimă instanţă" şi „cu adevărat". Observaţia se aplică de altfel identic în istoria etnologiei la regia „politicului", şi nu din întîmplare.

[8] J. Lizot (1975). „Economie ou societe? Les Yanomami". în R. Cresswell (sub dir.), *Elementsd'ethncM* voi. I. Paris, Armând Colin, pp. 128-165 : P. Clastres (1980), *Recherches d'anthropohgie politiqi* Paris. Seuil, vezi capitolul VIII.

între demersul funcţionalist al unui Malinowski (care dorea să pornească de la „nevoi" pentru a ajunge la cultură) şi cel al unui Mauss (pentru care conceptul de fapt social total se impune prin constatarea solidarităţii profunde între economic, religios etc, în cadrul practicilor sociale asociate darului)[19]. Iar pentru a-l face să reapară mai aproape de noi, va fi de ajuns să evocăm reflecţiile nu mai puţin contrare ale lui Marvin Harris şi Maurice Godelier[20]: „materialismul cultural" al unuia caută raţionalitatea profundă a lui *Homo economicus* primitiv la nivelul circulaţiei proteinelor şi al caloriilor, pe cînd celălalt contestă vehement existenţa unui sector economic care ar ocupa pretutindeni acelaşi nivel al realului social. Ar fi de exemplu absurd, explică Godelier într-o argumentaţie celebră, să decupăm înrudirea economică în sisteme unde raporturile de rudenie „să funcţioneze" tocmai ca raporturi de producţie (îmbinare foarte frecventă în absenţa unei organizări statale).

3.2. O contradicţie primordială : formalism şi substantivism

Spre mijlocul secolului XX, un antropolog american, Karl Polanyi (1975) a încercat să clarifice lucrurile reducînd discuţia la un duel primordial între abordările numite „formalistă" şi „substantivistă"[21]. A reuşit s-o facă cu atît mai bine cu cît, în deceniile următoare, controversele nu au încetat să confirme pertinenţa distincţiei sale : el însuşi a optat clar pentru tabăra substantivistă şi a avut de înfruntat numeroşi adepţi ai opiniei adverse.

Formalismul, continuînd tendinţa dominantă a „ştiinţei economice" (şcoala marginalistă şi derivatele sale), susţine validitatea universală a conceptelor cheie ale acesteia (fie că există sau nu piaţă) şi postulează raţionalitatea actorilor în căutarea eternă a reducerii raportului cost/beneficiu, dorită mai presus de toate. Conform formulei frecvent citate a lui Lionel Robbins, economia este „ştiinţa care studiază comportamentul uman ca relaţie între scopuri şi mijloace rare cu utilizări alternative"[22]. *Maximalizarea* satisfacţiilor, *raritatea* mijloacelor şi eventualitatea unei *alegeri* între mai multe conduite ce pot fi avute în vedere constituie un sistem de principii omniprezente pentru economia astfel teoretizată.

Această abordare pare în prezent tot atît de devalorizată în etnologie pe cît este de triumfătoare în economia „normală", aplicarea sa anevoioasă la societăţile exotice nefiind

" B. Malinowski (1968) [1944], *Une theorie scientifique de la culture ei autres essais,* Paris, Maspero ; M. Mauss (1968) [1924]. „Essai sur le don", în *Sociologie ei anthropologie,* Paris, PUF.

[2"] Această a doua confruntare nu este întru totul arbitrară : nu vom putea, desigur, imagina problematici mai îndepărtate, dar cele două şcoli se revendică în egală măsură de la o scientificitate materialistă şi de la influenţa lui Marx.

[11] Unul din textele sale sintetice, ,,L'economie en tant que proces institutionnalise", poate fi găsit în culegerea de texte alcătuită de Maurice Godelier (1974) *(cf.* bibliografia), unde sînl reprezentate principalele tendinţe istorice pe această temă.

[3] *Cf.* M. Godelier (1969), *Rationalite et irrationalite en economie, 2* voi.. Paris. Maspero ; citatul se găseşte în voi. 1. p. 19.

• ouipiy ' ote 3 ț io *Ununt{ dij}* uo/.y '(8961) ('P³) ᴹ⁰ A ᵃ P 1 >- »1 9 '>] ₖ
aauinQ BIIO^ uip BÂn.ieq isijBțndod „ț/uțțuiud Bpauour lda.ip ueaA.ias BAiuno nu BOBp pqa.qui, B-S (£/.6l) ᴶ³ U ᵃ P°9 soțJrrew a.reo aadsap a.res ep apaeq îuis BS\/ 'avaumsuoo ij B ap BaunpBdBO ui ipap Bțno.vp B ap JOJ Bțuipuaț ui *}\nva* reni Bpiza.i sa.ia;ui JOJBO re asnpo.id BauamasB ap Bjsixg tqduiaxa ap 'i^sAvouireysj ap Bsuasap *v\m[* un:rep-Biyuoo îs un.rep ap ppp.i p-upBO ui BiuBaoo UI arequuqos Bțajaqoo: anqBiunsuoaau jopanunqB BOiuiouoaa BareufBa aqnasqp ui aunda.i B JBA.apB-.nui Eumasui JB uiumsuoo BiSauAud y np Bnop aireppo axuii BțpipBjquoo uip B|Biopui BJBI 3§moap Ba .rep 'auis Bț ap Bonpoid as BS .mSisap inqa.ii .IB nu npijo uip aiapnpxa BISBBOB : aaBoajd ap BZBq BO azazqițn ț-BS sndsip a.red nu țuauiiu a.reo ad 'umsuoo aisad uiaoaji ES puuouooa are aiuauochuoa ian apa ajryuud Bsuiisip IUOAIIO JB-S ao BoțSoiopopui siua.iapuoda.id B^niusAS *v* auAiid na aoiițsi AiiUB}sqns BJBqB; ui arenuvujoo ui BZBOI ijojd I as 'B;uBiaoduii uijnd reui nu .rep 'oiSoț aaapaA ap pund uip «.repunoas BiuaSaaAip o
aț̣țanpojid ț̣s aiț̣Binajp : eț̣uaaBț̣qns aț̣pț̣p«J4Uoa o "£"£

' • „auuijuț 3noA3|\[: inuiiiqisaooBui JBTJB un" a|reui BS sunfe B BO aunds
(18 • *9L61)ˢᵐ M^ie S*³ ᴶ ᴮ ⁰ a-idsap uț̣ezqiAp pun re ajapaA ap pipund uip rpap „pB.res" uns nu uauiSid nss luaireaț̣snB iiuaSuoqB : apiuuop is-npuipaps BareuiBi BZBaaao Bjnqn3 vresaoau unq un-iiuip ajB\duiaxa aqnui reui Bqre BS piu uop BA nț̣^ -.reuiapas joțț̣nouSB un mț̣uad reipiAUi ap aiiBJooq o Biuazaadsa JB a.reo asBOUiuinioA apaiqo apasod BS uop BA nu pBiuou JioiBUiA un 'ap3s aiuresBidap ui re.reo ap umonț aqmu Bajd BSAB nu B ap Bureai uip 'nț̣duiaxa aQ areuț̣BnpB ui auiAsa iiȚe}UB.i B Breț̣iuasa Biuaiqoid 'BisaaB \npj *u*\
• ap Bț̣uspunqB Bț̣reiusuiire 'snp3j sp aouuiin ij B upaAop B-S Baijnui ap |nduiri: undnjS aț̣saaB nBajajns BO aundnsaad as BJBO ap 3aBoț̣BSuuț̣suoo BPBJBS B\ îs BiuauBuusd Bunusd Bț̣ saiAud no sjBț̣naas sjiuipnuyao 'uBoiiijuBno ad as-npuiuifuds 'snnsț̣p UB *(9L6\) 3ouDpuoqv,p aSv 'auudid* ap *dSy* 'suqqBg \\BqsjBjAi mț̣ re joreț̣nuiiis naș̣a un iodB *\adjunq di\i imy$* .reuqdpsipunid niAaoioa]mqa\33 'uoiBSsț̣no-uojBUiA ap aoppa BadnsB joiunjpuod B aț̣inasip ui areoipBJ uaundsa pun BIZBOO na pazres JO\IUB inusjjjs BI soț̣noBpsds pom ui reuuijB B-S mț̣nuisiAiiuBisqns Bareiuouadns
• ¸j„unaoț̣ îs undiuu asia Aip ui rezireuoiinuisui a oiuiouooa jnsaooad aiBO ui înț̣npoui inipnț̣s npap BASO^B OIUIIU IBPBSB a^sa nu areppos ui piuiouoaa \B aoiBquuqos injnooț̣ inipnig": Bppos B;UIUS o njiuad minua.iaiBaauB§aad 3p aoAiqoa un piu B.IBJ pre BqaoA a 'in\nuisqBuuoj BidnsB B^uaaduiB aund isi aJBa pi§o\oqisd \n\apoui BdnQ aț̣Buareui aoț̣ununq]numsuoo îs (unquiiqas îs aijnqi Jisip) Bț̣iBinoap 'pipnpoad areposB ao|iumioB piquiBSUB: ț̣niuauiop reiuszsid UB (XJBIJAI 'op.reoi>j 'quuis) pisBp IUISSBUI SJIBO ui \npoui BZBsnț̣iqBaa lĂireț̣Oț̣j auasqns a.reo B| *imusiMWDjsqns* 'Bț̣reț̣Bao BayBd SQ
Binț̣ssaB Ba.i3puyun sp ^uaaajipui 'aimouoaa jnduip reio.nuooau îs ;uapiAa poui ui sț̣sssBdsp uBzqBuuoj Joț̣ssaB ppaiqo 'aiuiAna sire n3 • siuiouoos ap ojoauip iț̣nui no 3;BJJB in\nsa.iaiui pț̣Soț̣oqț̣sd apiuyi areoț̣ BJ .iosn IBUI BZBayodBJ as Ba mț̣nadBj Buaorep Bpadsns ap lire \o\ uț̣ind po aisa Ba : dBaqoireq TOS injnSuis

Ajungem deci la o nouă zonă de echivocuri redutabile. Dacă Polanyi este de acord cu Marx în privinţa definiţiei substantiviste a economiei, el se îndepărtează repede de acesta, acordînd o preponderenţă netă circulaţiei bunurilor pe care le clasifică în trei categorii fundamentale, prezente în fiecare societate, dar cu moduri de existenţă foarte *variabile: Reciprocitatea* subînţelege mişcări între punctele de corelaţie ale unor grupuri sociale simetrice ; *redistribuirea* desemnează mişcările de apropriere spre un centru, apoi ale acestuia spre exterior. *Schimbul* se referă aici la momentele de du-te vino, cum ar fi acelea care se produc în schimbările de «mîini» într-un sistem negustoresc"[25].

Marshall Sahlins confirmă în această privinţă opinia lui Polanyi, favorizînd progresiv „pariul" pe circulaţie în detrimentul producţiei căreia doar marxismul continuă să-i acorde prioritate. "Nu este aşadar de mirare că în anii optzeci declinul puternic al acestei „şcoli" corespunde clar avîntului masiv al unei antropologii care se declară economică, dar se arată copleşită de întrebări vizînd darul şi schimbul. Această tendinţă ce poartă eticheta *„gifts and commodities"*[26] multiplică la infinit omagiile către Marcel Mauss, oferind imaginea extremă (pentru a nu spune caricaturală) a unei reflecţii economice complet dibevată de vicisitudinile producţiei materiale. Circulaţia obiectelor, asemenea „circulaţiei femeilor" odinioară, generează o investigaţie teoretică întreprinsă departe de constrângerile mediului, ale istoriei şi chiar ale economiei. Este oare nevoie să mai adăugăm că dimensiunea tehnicilor nu pasionează nicidecum acest gen de probleme?

într-un sistem dat, legătura între economie şi tehnologie nu e deloc obligatorie. Analizele darului şi ale contra-darului pot progresa fără a se referi la sistemele de producţie. Cît despre tehnologie, ea nu invocă sistematic o latură economică şi, pe anumite planuri, destinul social al obiectului însuşi poate fi observat fără a trece printr-o tehnologie propriu-zisă[27]. Ceea ce poate face ca situaţia etnologiei să devină alarmantă se află la nivelul colectiv ai « « a r i i „ e c=0„„„„;0 ^ U -r «vea „bieeiul Ră uite producţia mentinînd-o totodată „oficial" în programul ei, o tehnologie care ar ignora ^„„ ^^ „„; S „„.„ din urmă, o cercetare fundamentală care ar descalifica automat întrebările generate de cercetarea aplicată. ,A A, .

Sub numele de „etnologie economică" se înţelege deci mai intll un eCOnOITllSni tdic din fericire a eşuat în tentativa sa de a se rupe de ştiinţele sociale. Cu toate acestea, asistăm acum la efortul invers al unei antropologii sociale care intenţionează să renunţe la preocupările economice. Să îndrăznim aşadar să formulăm o triplă dorinţă :

- etnologia circulaţiei bunurilor să-şi întărească în continuare legăturile cu antropologia socială;
- etnologia producţiei să încerce o apropiere simetrică cu tehnologia ;

[15] K. Polanvi. în M. Godelier (sub direcţia), *op. cit.,* p. 161.

[26] C. Gregory (1982). *Gifts and commodities.* Londra, Academic Press ; A. Appadurai (ed.) (1986), *The Social Life ofThings : Commodities in a Cuiturai Perspective.* Cambridge, Cambridge University Press.

[:7] M. Segalen şi C. Bromberger (1996). ..I/objel moderne : de la produclion serielle â la diversile des usages", în M. Segalen şi C. Bromberger (sub direcţia), număr special ..Culture materielle el modernite". *Etimologie francaise,* XXXVI, **1.** pp. 5-16.

- şi, în sfîrşit, specialiştii în domeniul schimbului să reia dialogul cu cei din domeniul muncii.

4. CUM SE ÎNCEPE O ANCHETĂ DE ETNOLOGIE ECONOMICĂ

Care va fi cea mai bună strategie pentru a începe un studiu de teren menit să cuprindă o puternică componentă economică? E clar că principala precauţie va consta în angajarea pe o cale metodologică în stare să reducă cît mai mult riscul de a avea regrete dacă într-o bună zi cercetarea va trebui să-şi revizuiască în profunzime intenţiile teoretice iniţiale.

Fără îndoială, constatarea marxismului rămîne aici valabilă : a porni de la producţie — şi chiar, în cazul de faţă, de la un inventar al producţiilor — reprezintă singurul mijloc de care dispune ancheta pentru a evita „impasurile" datorate grabei sau pariurile temerare şi pentru a nu se pierde în curiozităţi iluzorii. Chiar dacă un cercetător începător doreşte să se concentreze pe termen mediu asupra unei analize a schimburilor, el trebuie să recunoască mai întîi locurile unde se produc conexiunile între raporturile tehnice şi raporturile sociale. Deşi doreşte să studieze relaţiile interindividuale sau un sistem cognitiv, el trebuie să distingă mai întîi piedicile venite din partea mediului, exigenţele materiale ale producţiei, alternativele tehnice etc. Să formulăm această observaţie ca un memento, fără a uita că ea însăşi conţine o enigmă complexă echivalentă cu un program de cercetare : *alternativele culturale se detaşează mult mai net într-un sistem de producţie decît constrîngerile materiale într-un sistem de schimburi.*

In mod ciudat, grilele de analiză capabile să călăuzească practic observaţia sînt rare, astfel încît o vom folosi pe cea propusă de Emmanuel Terray în 1969 (pe vremea cînd era un tînăr filosof althusserian), completată pragmatic în 1975 cu problematica tehnologică de către Robert Cresswell[28].

Mai întîi, o precizare: faptul de a „citi" o structură economică cu ajutorul instrumentelor conceptuale ale marxismului nu implică *a priori* nici adeziunea ideologică, nici angajarea teoretică. Aceasta înseamnă doar a constata inevitabila superioritate metodologică a unicului demers ştiinţific care, la ora actuală, refuză să se întemeieze pe *oi* separare arbitrară şi ireversibilă între economic şi social.

4.1. Procesul muncii, procesul de producţie, modul de producţie

Să trecem la definiţia (rezumată) a nivelurilor acestei construcţii:

a) Un *mod de producţie* este un sistem care cuprinde trei instanţe : o infrastructuri) economică, o suprastructură juridico—politică şi o suprastructură ideologică.

[2K] R. Cresswell (1975). „Rapports lechniques et rapports sociaux : Pexemple de 1'Irlande". în lucid colectivă *Etimologie el histoire. Forcesproductive* etproblemes de transition.* Paris. Editions Social pp. 521-537.

b) Baza economică este formată din *procesele de producţie* caracterizate prin modul de combinare al unor sisteme de „forţe de producţie" (unelte, maşini, materii prime...) cu nişte sisteme de „raporturi de producţie" (între indivizii implicaţi în producţie). Modul particular de combinare a acestor două tipuri de sisteme determină identitatea modului de producţie.

c) în sfîrşit, procesul de producţie poate fi descompus în *procese ale muncii* care sînt momentele elementare în care se vor înregistra legăturile între raporturile tehnice şi raporturile sociale. Acesta este nivelul unde etnograful îşi culege informaţia.

Etnologia progresează printr-un du-te vino între examinarea proceselor muncii şi logica globală a modului de producţie. Primele vor fi redate prin următoarea formulă minimală de înregistrare : o forţă de muncă (FM) şi un instrument de producţie (IP) se aplică asupra unei materii prime (MP) pentru a da un produs tranzitoriu sau definitiv (P). Pe scurt:

FM + IP -» MP = P.

De exemplu, un om (FM) îşi lucrează pămîntul (MP) cu un tîrnăcop (IP) pentru a îndepărta buruienile şi a-l face bun de arat (P). Dar în producţia agricolă defrişarea, plantarea, desţelenirea, întreţinerea şi recoltatul sînt tot atîtea procese ale muncii consecutive care produc produse tranzitorii (pămînt defrişat, pămînt cultivat etc), în timp ce recolta reprezintă produsul final. Se vorbeşte atunci despre un proces al muncii *complex* (unde produsul PI coincide cu materia primă care va fi prelucrată în vederea unui produs P2 şi aşa mai departe). Cît despre procesul *simplu,* el oferă un produs final într-o singură „ecuaţie".

Pe de altă parte, pentru fiecare proces al muncii este necesar ca această transcriere tehnică să fie însoţită de o transcriere socială : dacă omul care defrişează este un pigmeu şi a împrumutat uneltele de la „stăpînul său" pentru a lucra parcela celei de a treia soţii a respectivului stăpîn, lucrurile stau cu totul altfel decît în cazul unui fermier care munceşte pămîntul închiriat cu propriile unelte. Deci aceeaşi formulă tehnică a procesului muncii poate avea o gamă largă de realizări sociale.

în sfîrşit, se poate întîmpla ca un produs să rezulte dintr-o alternativă între procese ale muncii *concurente,* natura şi forma acestei concurenţe urmînd a fi studiate cu cea mai mare atenţie, căci tocmai în acest loc etnologia economică îşi dezvăluie amplitudinea programului.

4.2. Dualităţi şi tranziţii

Această terminologie rebarbativă îşi dezvăluie pertinenţa cînd se aplică unor contradicţii, unor concurenţe sau unor complementarităţi. Ea oferă atunci repere analizei comparative şi interpretării schimbării sociale. Sînt rare societăţile (dacă totuşi există) care îşi exploatează mediul cu o singură logică economică; coexistenţa mai multor sisteme, dominante sau secundare, vechi sau recente, autohtone sau importate dezvăluie pe scări diferite liniile de fragilitate ale unei coeziuni sociale şi favorizează întâlnirea

perspectivelor istorice şi a abordărilor sincronice. Vom facilita înţelegerea lor prin prezentarea cîtorva exemple pornind de la un cadru îngust spre un context mai larg.

Există două procese ale muncii concurente privind vinul de palmier în pădurea centrafricană: unul, tradiţional, asupra arborelui femelă viu (cînd înfloreşte), iar celălalt, mai nou, asupra arborilor tineri dezrădăcinaţi în acest scop. O examinare tehnică rapidă arată că cel de al doilea deschide producţia spre o planificare, o regularitate şi o cantitate care nu pot fi atinse de cel dintîi. Ţinînd seama de rolul important jucat de vinul de palmier în raporturile de rudenie, ca ofrandă cotidiană adusă fraţilor mai mari şi socrilor, concurenţa tehnică între cele două modalităţi duce direct la o sciziune socială : vinul recoltat din arborii dezrădăcinaţi în scopul comercializării (vîndut de soţia producătorului în întreprinderile forestiere vecine) devine pe diferite căi sursa unei dezordini cronice şi profunde în liniile de descendenţă. Astfel încît acolo unde aceste linii sînt destul de puternice pentru a interzice sau a restrînge o astfel de practică, se constată că'tinerii investesc mai mult efort în plantaţiile de cafea.

Contradicţia între vinul de palmier şi cafea nu se mai situează la nivelul procesului muncii, ci la acela al procesului de producţie : recolta anuală a cafelei într-o regiune] unde plantele alimentare sînt culese zilnic de pe parcele implică o ruptură profundă cu regulile de muncă obişnuite. Astfel, prima grijă a plantatorului este de a-i convinge pej pigmeii „săi" să vină regulat pentru a se ocupa de cafea, învăţîndu-i să cunoască virtuţilej banului şi ale muncii remunerate (în dauna bătrînilor, bineînţeles). întrepătrunderea! problemelor tehnice, ecologice şi sociale apare în mod spectaculos pe măsură ce analiza] se precizează.

Prin „dualitatea modurilor de producţie" se înţelege o opoziţie mai amplă şi mai greii de sesizat. Reluînd materialele redactate de Claude Meillassoux despre populaţia goura din Coasta de Fildeş, Emmanuel Terray ajunge la concluzia *căformaţiunea economico-' socială* a acestora provine din două sisteme : unul, numit „al liniilor de descendenţă"] pune în practică cooperări simple pe bază de rudenie în agricultură, pescuit şi capturarea animalelor mari ; celălalt, numit „tribal-sătesc", e asociat cu o cooperare complex! care depăşeşte rudenia şi e vizibilă în vînatul cu plasa şi în război. Din această perspeoj tivă, toate societăţile „primitive" sau „precapitaliste" încorporează o dualitate a modurilor! de producţie a cărei formă variază.

O interpretare diferită a fost oferită de Maurice Godelier cu privire la incam comunităţile sătesti ar avea un mod de producţie tradiţional (egalitar), căruia statul iiicj i-ar fi adăugat un al doilea, fără a-l suprima pe primul. Muncii grupului în vedere. subzistenţei i se adaugă o producţie ale cărei roade sînt rezervate zeilor şi reprezentaiij ţilor lor incaşi. Această strategie corespunde unui tip social pe care marxismul îl numeşij „mod de producţie asiatic".

Pentru etnologia propriu-zisă contează prea puţin dacă cel ce a definit „coreei modul de producţie este Terray sau Godelier : ambii autori indică, *la scări dife* opoziţii reale între două sisteme de producţie. Nu numai că ar fi absurd să se aleagă care ar avea privilegiul de a fi pusă în slujba comparaţiei sociologice, dar antropol economică trebuie să înţeleagă că domeniul ei este încă în mare parte nedefrişat.*4* problema unei disparităţi a logicilor de producţie se pune consecutiv la toate nivera

realităţii (adică de la cel mai restrîns pînă la cel mai larg şi de la cel al procesului muncii pînă la cel al modului de producţie). De altfel, elucidarea combinaţiilor între raporturile tehnice şi raporturile sociale pretinde ca atît unele cît şi celelalte să fie analizate sistematic la toate nivelurile.

Un exemplu va face acest lucru uşor de înţeles ; o cercetare asupra comunităţilor viticole din Languedoc se loveşte imediat de prăpastia ce separă producţia unui vin de „castel" (pămînturi grupate ca domeniu în jurul unei pivniţe private) de aceea a unei exploatări săteşti (parcele dispersate, vinificaţie realizată în general în cooperativă). Pentru primul există doar o singură producţie, de la plantare la punerea în sticle, iar recoltarea strugurilor nu constituie decît o etapă a acestui proces. In cel de al doilea există un proces de producere a strugurilor dominat de unitatea de producţie familială (şi de competiţiile sale intense cu omologii din partea locului), apoi un proces de vinificaţie asigurat de colectivitate sub autoritatea unor tehnici străine (şi care reclamă, dimpotrivă, afirmarea unei solidarităţi durabile între producători). Cele două divergenţe, domeniu/sat şi viticultură/vinificaţie sînt socialmente active şi interacţionează cu regularitate : vecinătatea unui castel poate facilita depăşirea rivalităţilor viticole între săteni în sînul cooperativei, ceea ce o ajută pe aceasta din urmă să implanteze programe tehnice pe termen lung, fapt ce conduce la ameliorarea cultivării viţei de vie. Studiul etno-economic va trebui aşadar să facă distincţie între aceste două dualităţi pentru a examina organizarea de ansamblu care le conţine.

Detaşîndu-se de ambianţa sa filosofică nativă şi de un discurs prea nerăbdător să-şi însuşească esenţa Istoriei şi a Progresului, problematica modului de producţie revine la încetineala exasperantă şi promiţătoare a demersului ştiinţific. Intîlnind cercetarea aplicată (pe care nu o resimte ca subalternă), ea va descoperi incertitudinile şi lipsurile ce se cuvin remediate în procesul constituirii sale. *Transferurile de tehnologie* şi *economiile de tranziţie* vor fi fără îndoială temele cheie : transferul unei tehnici de la o cultură la alta nu se realizează fără conexiuni, imixtiuni sau transformări ale socialului receptor[29]. Iar tranziţiile economice nu se rezumă la maximalizări mai mult sau mai puţin stîngace ale eficacităţii tehnice. Pe acest plan, etnologia culturală şi etnologia economică vor avea poate surpriza să descopere că ambele speră să restabilească o solidaritate între propunerile lor teoretice şi responsabilitatea lor istorică în lume.

Căci, asemenea oricărei producţii, ştiinţele au şi ele de asamblat în interiorul lor şi de ordonat raporturi tehnice şi raporturi sociale. Pentru a nu obliga cercetarea să sacrifice reprezentarea omului care produce unelte şi bunuri materiale în favoarea reprezentării omului care schimbă lucruri şi idei, va trebui ca studenţii din zilele noastre să stabilească conivenţe inedite între tehnologie şi economie, între studiul schimburilor simbolice şi cel al schimburilor de produse, precum şi între descrierea producţiilor şi cea a schimburilor.

P. Geslin (1999). *L 'apprentissage des mondes. Une anthropologie appliquee aux transferts de teclmologie*. Paris. Octaics/Maison des Sciences de 1T lomme.

ou

OJşdsBjAl 'suBd *'sdAifţiuud saiapos sa\ iimccsp suisixjvm dq* '(696l) "ti ^.usi
pJBUllţ\Br) 'SUB<J *'S3A1111U*

-ud ssjaioos sap dţuiouooş^ aouDpuoqD^p aSp 'auuaid ap aSy '(9L6l) *"Vi* SU HM B S

[duodi{i n\ suvp }3 dMOţsţ^i suvp sanbţuiouooa S3iuaisK.s saj '(S£6l) ^ lAtreţo^

ţaipiysi uiqţy '[s]\[re]d *'sanbiuuoai ia naijţjAi* 7

.' uapmu D\id awuiou^ 1 sanbiui(Od) ja uoiin\ox<ş '[SV61 î$ £t?6l] C£L6l ţ§ U 61) —

U12§iqorjAl JO Ă11SJ3MUQ *S* JO S1U3§9^J

'loqay UU V [l] *fâopui{Od£ fa fâopdouifiuy UD uof siuaiuafâ* '(£661) '<j jamuouisq

aiuuioH.l ap saouaps sap uosye]/^ 'suT3j *'ssnbiuuodi sdp aiSopuuia*[t]p ja

aiţojstq.p satpA.axpa^ -suiDiunu 3DU310S 'aţSopuuoa} DJ '(/.86l) 'Q-'V vmooupnBH

'sire^[i] *uo\in\oxd*[l]*\ suap ppos iwţaq ummnu aSDjDOdp dj* '(t?66l) D la-imsg-sumr)

pjBimipjr) 'SUB^ *'sanhimpai sap mofsi}]* '(8L6I) 9[3]llţO

'dnbiuiouooa diSopdoduwv. /; ajsa^oa *auwiuop ufi* '(fL6l) (eţios-iţp qns) -JAJ jsqapor)

'su^d '-\OA. *1 'diSopdojuiuv ua S3)SÎXUDLU siamii 'suozuojq* '(£L6l) *'Vi* [J3]H[3]P°0

'aipumino siSopuuos} 3p sodouj ^aMpuDj no aaqiauiouj '(966\) '>1 U[3AVSS3J]0

Capitolul 6

Ecologia și societățile

Eric Garine, Philippe Erikson

Opoziția natură/cultură, stereotip fondator al tradiției filosofice occidentale, bîntuie gîndirea noastră științifică încă de la originile sale cele mai îndepărtate. Deși această paradigmă se poate declina sub diferite forme (general/particular, obiectiv/subiectiv, înnăscut/dobîndit, inconștient/conștient, corporal/spiritual etc), universalitatea sa este în prezent puternic contestată de numeroși etnologi. Polaritatea natură/cultură rămîne totuși referentul teoretic major pe baza căruia s-au constituit științele omului. Etnologia modernă — invenție a secolului XX, implicînd recunoașterea pluralității culturilor—s-a născut într-o oarecare măsură ca reacție împotriva postulatului conform căruia unele „ființe naturale" ipotetice, sălbaticii, s-ar deosebi radical de așa-zisele „ființe culturale"[1], oamenii civilizați.

Antropologia oscilează frecvent între două tendințe opuse : una constînd în studierea omului ca specie biologică printre altele și cealaltă vizînd diversitatea culturilor independent de orice observație privind mediul înconjurător. Această bipolaritate, care evocă *â'ihotom\a* natură/cultură, ajunge prea frecvent la o opoziție destul de tranșantă între abordările „materialiste" și cele „idealiste". O „cale justă de mijloc", altfel spus o abordare în care factorii culturali sînt luați în considerare fără a neglija incidența mediului (și invers), permite din fericire depășirea acestei dileme. Paginile ce urmează se vor strădui să facă un bilanț rapid al diverselor curente ale etnologiei care au plasat tema relației cu mediul în prim-planul preocupărilor lor.

[1] Noțiunea de ..cultură" era gîndită în acea epocă la singular.

1. VECHILE TEORII

Cea mai mare parte a primelor dezbateri privind diversitatea obiceiurilor umane şi fundamentele vieţii sociale a pornit de la problema relaţiei între natură şi cultură. Chestiunea influenţei mediului ambiant asupra dezvoltării formelor sociale reprezintă, în multe privinţe, problematica „proto-antropologică" prin excelenţă.

1.1. Abordarea deterministă

In *Tratat despre aer, apă şi locuri,* redactat în urmă cu douăzeci şi cinci de secolej Hipocrate postula deja că mediul exercită o influenţă determinantă asupra caracterului popoarelor. El presupunea, între altele, că muntenii sînt placizi şi curajoşi, în opoziţie cu, locuitorii cîmpiilor secetoase care se dovedesc a fi mai agresivi şi lunatici[2].

Astfel de raţionamente, extrem de speculative şi pline de prejudecăţi, sînt calificata drept „deterministe", în măsura în care presupun că condiţiile de mediu determină în mod necesar, chiar mecanic, caracteristicile cutărei sau cutărei societăţi sau măcar ale indivizilor ce o compun, avînd în vedere că raţionamentele nu se referă neapărat la grupurile sociale. Teoriile de acest tip au avut un succes remarcabil înainte de a fi date uitării, fiind înlocuite cu alte modele mai puţin simpliste.

Dintre nenumăratele variante ale teoriilor deterministe, cea mai desăvîrşită şi ma celebră este propusă fără îndoială de Montesquieu *înL'esprit des lois* (1748), lucrareij unde autorul se străduieşte să demonstreze că legile şi instituţiile umane suferă, între alte influenţe, şi pe aceea a naturii, a climatului şi a topografiei. Această „teorid climatelor", radicalizată uneori de autori mai puţin subtili decît Montesquieu, va avei ecou la majoritatea filosofilor din secolul Luminilor. în eseul său *Du Contrat Socii* (1762), Jean-Jacques Rousseau stabilea, de exemplu, o paralelă între regimurile politici şi fertilitatea solului. Celebrul scriitor postula că monarhia se potriveşte naţiunilor opulenR aşezate în zonele fertile, aristocraţia ţărilor cu fertilitate mediocră şi democraţia statelq de dimensiuni reduse instalate în ţinuturi cu sol sărac.

O ipoteză asemănătoare, care s-a bucurat de oarecare succes în a doua jumătatej secolului al XVIIl-lea, pretindea că un continent atît de „tînăr" ca America nu pute produce decît nişte fiinţe imature (după chipul şi asemănarea pămîntului lor), de uni pretinsa constituţie mai puţin robustă a locuitorilor Lumii Noi. Astfel, în 1761, un aut atît de celebru ca Buffon[3] îl descrie pe indigenul din America, greşit desigur, ca fii „fără păr, fără barbă şi lipsit de ardoare faţă de femela lui", în timp ce Cornelius Pauvv[4] filosof renumit al epocii, afirmă că „pielea le e lipsită de păr pentru că tempei

[2] Pascal Acot (1983). *Histoire de I'ecologie,* Paris. PUF.
[3] Buffon (1761), *Animata communs aux cfeitx contimnts,* Paris.
[4] Cornelius de Pauw (1770). *Recherches philosophiques sur Ies Ameriquains.* Berlin.

mentul lor este extrem de rece"[5]. La sfirşitul secolului, Kant, care era de altfel un autor mai puţin rigid, făcea încă raţionamente asemănătoare, presupunînd de exemplu că temperamentele şi caracterele opuse ale francezilor şi englezilor s-ar putea datora „diferenţei dintre situaţia lor, una continentală, cealaltă insulară"[6]. Factorul scos aici în evidenţă este relieful mai degrabă decît climatul, dar tipul de raţionament rămîne neschimbat.

Vreme îndelungată, gînditorii europeni au acordat o mare importanţă problemei adaptării climatice, subliniind nu fără un gînd etnocentric ascuns că numai un climat temperat permite apariţia şi dezvoltarea civilizaţiei. Se justifica astfel cu uşurinţă pretinsa superioritate a europenilor : populaţiile „exotice" erau fie prea toropite de căldură, fie prea ocupate să se apere de frig pentru a se „civiliza" pe deplin. Astfel de discursuri ne-ar putea face să surîdem, dacă nu s-ar face auzite cu diverse prilejuri şi astăzi pentru a explica subdezvoltarea anumitor ţări din lumea a treia.

1.2. De la determinism la posibilism

In secolul al XlX-lea, ştiinţele naturale cunosc o dezvoltare remarcabilă şi încep să apară teorii mai sofisticate privind relaţiile dintre om şi mediu. în 1859, naturalistul Charles Darwin publică *Originea speciilor,* unde apar conceptele de selecţie naturală şi de luptă pentru existenţă, care vor duce la teoria evoluţiei. In 1866, biologul Ernst J-Jaeckel făureşte termenul „oecologie" din rădăcinile greceşti *oikos* (habitat) şi *logos* (discurs, ştiinţă). In aceeaşi epocă, poate chiar puţin mai înainte, specialiştii în ceea ce numim astăzi ştiinţele umane elaborează teorii ale dezvoltării culturii ce vor fi calificate şi ele drept „evoluţioniste", deşi au fost dezvoltate în paralel cu (şi independent de) munca naturaliştilor. Să evocăm numele lui Herbert Spencer (1820-1903), Lewis Henry Morgan (1818-1881) şi Edward Bennet Tylor (1832-1917), ale căror scrieri pun accentul pe noţiunea de progres uniliniar şi al căror program ştiinţific constă în a descoperi legile considerate de ei universale şi presupuse a guverna ordinea apariţiei fenomenelor sociale şi culturale. „Sălbaticii" de ieri sînt acum reclasaţi în categoria „primitivilor", ideea fiind că, datorită mai degrabă lipsei de timp decît lipsei de expunere la „lumini" sau la condiţii de mediu mai favorabile, aceste popoare nu au putut accede la stadiile superioare ale evoluţiei, despre care autorii noştri îşi închipuie în mod greşit că sînt întruchipate de propriile lor tehnici, moravuri şi obiceiuri.

Deşi confundate adesea, evoluţionismul social şi darwinismul se deosebesc considerabil, fie şi numai pentru că primul evocă mai mult teoriile transformiste vechi —care propăvăduiesc ereditatea caracterelor dobîndite — decît teoriile variaţiei pozitive, aşa cum sînt ele formulate de Darwin. In acest sens, evoluţionismul antropologic este

[?] Asupra istoricului reprezentării părului amerindienilor se poate consulta Philippe Erikson (1992). ..Poils et barbes en Amazonie indigene : legendes et realites", *Annales de la Fondation Fyssen,* nr. *1,* 83-91.

[1] Emmanuel Kant (1970) [1798], *Anthropologie du point de vue pragmatique.* Paris. Vrin. p. 154.

puţin anterior evoluţionismului biologic şi, în unele privinţe, mai puţin novator. Se poate constata de altfel că toţi cercetătorii în ştiinţele vieţii subscriu şi astăzi la teoriile evoluţiei, pe cînd doar cei mai naivi dintre călători (adesea şi cei mai mediatizaţi) îşi mai închipuie că se întorc în timp atunci cînd se deplasează în ţinuturi îndepărtate.

Evoluţioniştii vor exercita o influenţă notabilă asupra gîndirii lui Marx, care se va inspira de asemenea din teoriile filosofului Friedrich Hegel. In *Prelegerile de istorie* apărute în 1830, acesta din urmă a propus, între alte axiome naturaliste, o teorie „hidraulică" a dezvoltării culturii. Pornind de la constatarea că şesurile fertilizate de aluviuni par a constitui leagănul oricărei civilizaţii — fiind singurele care oferă condiţiile de producere a surplusurilor necesare apariţiei unor societăţi complexe —, Hegel deducea de aici că „ţările de cultură nu sînt nimic altceva decît bazinele fluviale"[7]. La rîndul lor, Marx şi Engels vor formula ipoteze mai nuanţate asupra interrelaţiei între cultură şi mediu. Ei vor integra chestiunea sistemelor forţelor de producţie şi a raporturilor de producţie în problematica raporturilor dintre infrastructura economică şi suprastructura ideologică şi juridico-politică *{cf.* capitolul 5).

Pe întreg parcursul secolului al XlX-lea, determinismul păstrează totuşi o anumită vigoare, îndeosebi prin intermediul savanţilor germani din şcoala numită antropogeografică întemeiată la începutul secolului de către Karl Ritter[8]. Friedrich Ratzel, autor între 1885 şi 1888 al unei lucrări monumentale intitulată *Volkerkunde,* apoi, în j 1891, al unui atlas al popoarelor lumii foarte bine primit[9], este fără îndoială cel mai i eminent reprezentant al acestui curent. în plus faţă de determinismul geografic al lui Ritter, Ratzel propăvăduia de asemenea ceea ce s-a numit „difuzionism", în măsura în j care dădea o mare importanţă fenomenelor de schimb şi de circulaţie a tehnicilor şi al ideilor. Din această perspectivă, difuzarea venea oarecum să completeze şi să tempereze impactul mediului.

Dezbaterile intelectuale ale epocii se învîrteau în jurul chestiunii influenţei „rasei" şi a „mediului" asupra formării ansamblurilor culturale. în acest context, Ratzel pretindea că mediul exercită o influenţă mai puternică asupra raselor numite de el „rasele naturale" decît asupra celor pe care le numea „rasele cultivate". Pentru Ratzel, vecinătatea geografică atrăgea după sine, prin minimalizarea posibilităţilor de schimb şi de difuzare, vecinătatea intelectuală şi stagnarea culturală, astfel încît „rasele naturale" erau cantonate în zonele izolate şi ostile, în timp ce zonele fertile şi temperate găzduiau aşa-zisele „rase cultivate". Acestea din urmă erau considerate a fi mai puţin dependente de natură, deoarece erau mai apte să stăpînească factorii fizici. Cu toate acestea, în ultimă instanţă, condiţiile geografice impuneau legea lor, din moment ce se presupunea că diferenţele dintre pretinsele „rase" s-ar datora zonelor unde trăiau.

Unii dintre discipolii cei mai extremişti ai lui Ratzel, printre care Ellworth Huntington şi Ellen Semple în Statele Unite sau Victor Cousin în Franţa, au împins teoria inspiratorului lor pe calea unui determinism mecanicist cel puţin exagerat. Huntington

[7] Friedrich Heael (196?) 11830], *La raison dans l'histoire.* Paris. Union Generale d'Editions. 10/18.ft 226.

[8] Karl Ritter (1836) 11822], *Geographie Generale Comparee.* Paris.

[9] Friedrich Ratzel (1891). *Anthropogeographie,* Sttutgart. 2 voi.

propunea, de exemplu, o teorie cvasi-barometrică a vieţii sociale, stabilind o relaţie de cauzalitate îngustă şi unilaterală între factorii climatici şi gradul de civilizaţie[10]. In opinia sa, conceptul de libertate putea fi corelat cu altitudinea la care trăiau popoarele ce aspirau la ea!

Ca reacţie la aceste teorii reducţioniste şi pline de reziduuri colonialiste, mai multe curente apărute la începutul secolului XX au propus în locul viziunilor „deterministe" anterioare o abordare calificată drept „posibilistă". Aceste teorii concepeau mediul ca factor ce limitează mai degrabă decît determină. Astfel, condiţiile fizice, climatice şi biologice acţionează ca tot atîtea constrîngeri de care oamenii trebuie să ţină seama, dar aceste constrîngeri sînt sugestive şi restrictive mai degrabă decît strict directive. Ele constituie un cadru ce admite o gamă finită de răspunsuri adaptative, desigur, dar mai mult sau puţin întinsă. Răspunsurile sînt văzute ca oferind (sau interzicînd) nişte simple *posibilităţi* care se pot sau nu realiza, de unde noţiunea de „posibilism".

1.3. Boas, Mauss şi naşterea antropologiei moderne

Considerat adesea, mai ales în Statele Unite, părintele fondator al antropologiei moderne, Franz Boas (1858-1942) şi-a făurit convingerile ca reacţie împotriva determinismului şi abuzurilor teoriilor evoluţioniste, definiţioniste şi rasiologice ale predecesorilor săi. Cu diplomele de fizică, de matematică şi de geografie în buzunar, Boas a plecat în Nordul canadian pentru a studia influenţa mediului asupra modului de viaţă şi asupra gîndirii eschimoşilor centrali[11]. S-a întors de acolo în 1885, convins că în materie de definire a profilului societăţilor, „istoria, limba, cultura joacă un rol mai mare decît condiţiile naturale"[12]. A părăsit la scurt timp după aceea Germania natală, pentru a se stabili în Statele Unite.

Problema raportului cu mediul l-a preocupat întotdeauna pe Boas care, pe lîngă competenţele sale ştiinţifice, avea o solidă formaţie de naturalist. în lucrările sale de antropologie fizică a demonstrat că indicele cefalic (mărimea craniului), considerat de antropologii din acea epocă o trăsătură invariantă putînd servi la definirea raselor, este în lealitate influenţat de mediu. Studiind generaţiile succesive de emigranţi în Statele Unite, a stabilit că diferenţele anatomice între grupurile etnice, nete la început, dispăreau 'tTep\a\. W\ schimb, în lucrările sale de antropologie culturală şi lingvistică, Boas pleda *mai degrabă pentru* autonomia producţiilor intelectuale, străduindu-se înainte de toate să demonstreze coerenţa internă a culturilor, în opoziţie cu abordările difuzioniste anterioare care izolau trăsăturile „culturale" luate individual, pentru a le studia separat.

în timp ce Boas lucra în Statele Unite, Marcel Mauss, figură tutelară a antropologiei franceze, studia la rîndul său raporturile dintre societate şi mediu. în colaborare cu

'" Elhvorth Huntington (1915), *Civilization and Climate.,* "New York.

" Termenuf ..eschimos", cave înseamnă ..mincători de carne crudă" In limbile vecinilor lor amerindieni, a fost înlocuit astăzi cu sinonimul ..inuit".

" Claude Levi-Strauss (1991). ..Franz Boas", în Pierre Bonte şî Michel Izard (ed,). *Dictioimaire de l'ethnologie et de 1 'anthropologie.* Paris. PUF. p. 116.

Henri Beuchat a publicat în 1904-1905 celebra lucrare *Essai sur Ies variations saiso. nieres dans Ies societes Eskimos,* care descrie alternanţa a două anotimpuri puteri, contrastante, vara şi iarna, primul fiind plasat sub semnul „profanului" şi caracteriz prin dispersarea spaţială a unităţilor familiale, cel de al doilea fiind închinat „sacrului" caracterizat prin regruparea populaţiilor. Mauss şi Beuchat au arătat foarte just această dublă morfologie socială coincide perfect cu condiţiile ecologice ambiante şi, în special, cu accesibilitatea diferită a diverselor tipuri de vînat după anotimp. Cu toa acestea, dacă autorii noştri credeau despre condiţiile de mediu din Marele Nord că amplifica, şi deci face mai vizibil, fenomenul pe care vroiau să-l studieze, ei negau! schimb cu vehemenţă că aceleaşi condiţii puteau constitui şi cauza fenomenului respect, Ca dovadă, ei susţineau că fenomene de dublă morfologie foarte comparabile se mani festă în grade diferite pretutindeni în lume. De altfel, chiar eschimoşii ar fi putut credeau ei — să se elibereze de constrîngerile iernii : ar fi fost suficient să adop tehnicile utilizate de vecinii lor amerindieni.

2. CURENTELE ETNOLOGIEI AMERICANE

2.1. Ecologia culturală

Prima generaţie de etnologi francezi formată din discipolii lui Mauss a abandoi mai mult sau mai puţin problematicile mediului (vezi mai sus) pentru a studia chesthm privind organizarea socială şi sistemele simbolice. în schimb, influenţa mediulia preocupat enorm prima generaţie de etnologi nord-americani formată de Boas, I rîndul căreia se detaşează figura lui Alfred Kroeber (1876-1960).

Asemenea lui Boas, Kroeber şi colaboratorii săi şi-au făurit o identitate demara du-se de determinismul mediologic al şcolii antropo-geografice germane: ei au comM; ideea conform căreia cultura ar înflori în zonele temperate iar conceptul de libertate putea fi corelat cu altitudinea. în mod paradoxal, aceasta nu i-a împiedicat să plas reflecţia asupra mediului în centrul preocupărilor lor. Lucrările lor vizînd definirea ari culturale din America de Nord au permis, de exemplu, descoperirea unor corelaţii evide între zone geografice şi culturale.

Astfel, Kroeber a arătat că frontierele între zonele unde se putea cultiva porurf şi zonele unde acest lucru nu era posibil constituiau totodată limite între ariile culturi El se ferea totuşi să afirme că modurile de subzistenţă ar putea fi indisolubil lega(«(structura socială. Fidel tradiţiei boasiene, el sugera, dimpotrivă, că „dacă e adevărat! culturile sînt înrădăcinate în natură şi, prin urmare, nu pot fi niciodată înţelese | referire la bucata de natură unde apar, ele nu sînt o producţie a acestei naturi dupăc nici planta nu e produsă ori cauzată de solul unde îşi are rădăcinile. Cauzele imedi ale fenomenelor culturale sînt alte fenomene culturale"[13].

[13] Alfred Kroeber (1939), *Cultural and Natural Areas ofNorth America,* Berkeley, University of BaH Press.

Dacă Kroeber poate fi considerat unul din principalii precursori a ceea ce se numește „ecologie culturală", istoria disciplinei îl va reține drept fondator al acestui curent pe unul dintre studenții săi, Julian Haynes Steward (1902-1972). Steward este cunoscut de altfel ca inventatorul conceptului de „evoluționism multiliniar", idee conform căreia toate societățile progresează, fără îndoială, însă fiecare într-o direcție proprie[14]. El credea că doar „nucleul central" al unei culturi (densitatea populației, gradul de sedentarhate, diviziunea muncii) suferă influența mediului. în rest, tot ce are legătură cu cosmologia și, în general, cu reprezentările intelectuale, funcționează în mod autonom. Alți teoreticieni care au reflectat asupra adaptării s-au dovedit mai puțin prudenți, mergînd pînă la a propăvădui întoarcerea la unele abordări de-a dreptul deterministe.

2.2. Materialismul cultural

Printre moștenitorii spirituali ai lui Steward, americanul Marvin Harris — al cărui m&e e asociat curentului botezat „materialism " cultural — este în același timp unul dintre cei mat renumiți și unul dintre cei mai contestați, din cauza caracterului reducționist și caricatural al operei sale.

Harris este unul din puținii cercetători americani care recunoaște că a fost influențat de gîndirea lui Marx, aderînd fără rezerve la ideea primordialității structurilor economice asupra suprastructurii ideologice. Spre deosebire de iluștrii săi predecesori, Harris împinge postulatul pînă la ultimele sale consecințe, străduindu-se să demonstreze că orice instituție umană se reduce în ultimă instanță la un mecanism menit să satisfacă niște nevoi inerente organismului uman.

Lucrarea sa cea mai cunoscută[15] este o culegere de articole care arată că, din perspectiva materialismului cultural, chiar și practicile și credințele exotice care ar putea părea *a priori* cele mai enigmatice se dovedesc pînă la urmă perfect raționale din punct de vedere biologic. E vorba de a prezenta cîteva fenomene caracterizate printr-un paradox picant și de a încerca explicarea lor prin dezvăluirea unei logici de maximalizare a avantajelor, presupusă a fi subiacentă, care acționează în ele. Astfel, instituția vacii sacre, bazată pe interdicția de a mînca animalul într-un subcontinent indian bîntuit periodic de foamete, „s-ar explica" prin utilitatea superioară a balegii și a laptelui, pe care le produc animalele lăsate în viață. Alte fenomene atît de diverse precum sacrificiul aztec, infanticidul fetițelor la populația yanomami sau interdicția de a consuma carne de porc în Orientul Mijlociu sînt interpretate ca fiind principii ecologice preschimbate în valori culturale v izînd în general să maximalizeze obținerea proteinelor.

In pofida (ori poate din cauza) caracterului lor simplist, ideile lui Marvin Harris au cucerit un public larg, mai ales în Statele Unite. „Ecologia conjecturală"[16] pe care se

[u] Iulian H. Steward (1955). *Theory ofCulture Change : The Methodology of Multilinear Evolution,* VW&«sv4,lMversity of Illinois Press.

" Marv'm Haiv'vs (\979/\ (1977], *Cannibales el Monarques. Essai sur I'origine des cultures.* Paris. Flammarion.

"Reluăm această formulă din Philippe Descola și colab. (1988), *Ies idees de* l'anthi-opologie. Basis, Armând Colin, p. 39.

bazează ele atinge totuşi un nivel de abstracţie şi de generalitate atît de mare, încă pierd orice valoare explicativă serioasă. Impactul acestor teorii a fost totuşi suficienl puternic, pentru a provoca o polemică între Claude Levi-Strauss şi principalul lor zelato

2.3. Sociobiologia

De formaţie mirmecolog (adică specialist în studiul furnicilor), Edward Wilsoq fondatorul sociobiologiei, are în comun cu Marvin Harris aceeaşi aplecare spre utilitarisr radical şi materialismul împins la extrem. Cercetătorii aparţinînd acestui curent pori de la postulatul conform căruia comportamentul oamenilor ar trebui privit, aseme celui al animalelor, din unghiul selecţiei naturale. Ei acordă deci cea mai mare atea incidenţei fenomenelor culturale asupra transmiterii genelor, acestea (mai degrabăd' cultura) constituind obiectul lor de studiu.

Contrar tezelor darwiniste care consideră că unitatea genetică de adaptare S populaţia organismelor ce alcătuiesc o comunitate de reproducere, sociobiologia conc adaptarea din punctul de vedere al individului sau mai degrabă al genelor sale. Evo aşadar de a studia ceea ce îi permite unui individ să-şi maximalizeze avantajul reprodu în detrimentul congenerilor săi, mai degrabă decît să se intereseze de beneficiul pee cutare sau cutare comportament l-ar putea oferi la scara competiţiei inter-specii inter-comunităţi.

Publicaţiile sociobiologilor sînt axate în esenţă pe chestiunile legate de rudenie,: xualitate şi raporturile politice reduse la simple rivalităţi masculine pentru accesa femei. De exemplu, *„J)ominant looking male teenagers copulate earlier"* („băi care afişează siguranţă copulează mai tineri decît ceilalţi) este titlul unui articol apăra 1994 în revista *Ethnology and Sociobiology* (voi. 15, nr. 2), de parcă ar fi suficien se cuantifice astfel de truisme pentru a se demonstra că agresivitatea este program genetic.

Definită de Sahlins[19], unul dintre cei mai viguroşi critici ai săi, drept un „totemi ştiinţific", sociobiologia este oarecum discreditată datorită fără îndoială exceselor coff în numele ei. Aşa cum notează Descola[20], majoritatea antropologilor îşi bat joc deacj interpretări speculative în cel mai înalt grad şi fundamentate pe ipoteze biologice impoJ de verificat, inducînd o anumită confuzie între legăturile sociale instituite de rude umană şi coeficienţii de legătură genetică. Cercetătorii aparţinînd acestui curent preş să se definească astăzi ca *„evolutionaiy psychologists".* Sub această ultimă denumi teoriile lor vor continua desigur să alimenteze polemica în anii ce vor veni, cu atîT

[17] Marvin Harris (1977). ..Levi-Strauss el lapalourde. Reponseâlaconference deGildersIeevedelS *L 'Homme,* XV! (2-3). 5-22 : Claude Levi-Strauss (1977). ..Structuralisme et empirisme". *L'HM* XVI (2-3), 23-39.

[18] Edward O. Wilson (1979) [19781. *L Immaine nature : essai de sociobiologie.* Paris. Stock.

[19] Marshal! Sahlins (1980) [1976], *Critique de la sociobiologie. Aspects anthropologiques.* Paris.£ mard.

[211] în Pietre. Bonte şi Michel Izard (ed.). *op. cit.,* p. 670.

mult cu cît o parte din aceste lucrări priveşte chestiuni mai puţin caricaturale decît s-ar părea, susceptibile de aîntîlni preocupările cognitiviştilor *{cf,* capitolul 8).

3. CURENTELE ETNOLOGIEI EUROPENE

Tradiţiile antropologice franceză şi anglo-saxonă sînt considerate adesea ca fiind opuse dar, în ceea ce priveşte studiile în cîmpul ecologiei societăţilor umane, diferenţa se manifestă mai degrabă între cercetările americane şi europene (britanică şi franceză). Marcel Mauss a fost un vulgarizator convins al abordării „probabiliste" în eseul său asupra vanaţVnor anotimpurilor la eschimoşi, însă inventatorul fenomenului social total nu a avut emuli *printre* antropologii europeni în ceea ce priveşte această parte a operei sale.

Acest lucru s-ar putea datora într-o oarecare măsură unei împărţiri diferite a sarcinilor între disciplinele ştiinţifice : cercetările care ţin de studiul relaţiilor între societăţi şi mediu sînt de resortul unei antropologii americane interesate de istoria naturală, în timp ce de cealaltă parte a Atlanticului ele au fost abordate mai ales de geografie sau de istorie. Acesta a fost cazul Franţei, unde opera lui Paul Vidai de la Blache s-a aflat la originea unei strălucite şcoli de geografie umană în cadrul căreia Lucien Febvre iar mai tîrzi'u Jean Brunhes, Pierre Gourou, Gilles Sautter şi Paul Pelissier au promovat cercetări cu o evidentă tentă antropologică. Acelaşi lucru se poate spune despre numeroase lucrări ale unor istorici francezi care, pe urmele lui Marc Bloch, au abordat la *Ecole des Annales* chestiuni ce ţin atît de istoria mentalităţilor, cît şi de cea a relaţiilor dintre civilizaţiile agrare şi peisajele pe care le-au modelat.

In spaţiul etnologiei, dominaţia teoriilor structuraliste nu a lăsat decît puţin loc studiului dimensiunii materiale a vieţii societăţilor. Accentul a fost pus, dimpotrivă, pe analiza coerenţei interne a sistemelor sociale şi a culturilor, despre care s-a proclamat că ar constitui realităţi autonome, detaşate de determinismele biologice şi, într-o oarecare măsură, de contingenţele istorice. Anumiţi funcţionalişti vorbeau de *„exterior realm",* de domeniu extern, pentru a califica mediul ambiant.

Cu toate acestea, deşi absentă din dezbaterile teoretice generale, chestiunea ecologică era tratată adesea pe plan local, în cadrul monografiilor descriptive clasice, dintre care multe acordă un loc de invidiat prezentării modului de viaţă sau inserţiei societăţii în mediul ei natural. Cea mai emblematică dintre ele, aceea a lui Edward Evans-Pritchard (1937) consacrată populaţiei nuer este remarcabilă în această privinţă[21].0 bună jumătate *d'm* lucrare este rezervată analizei modalităţilor ecologice ale organizării societăţii, dar discuţia teoretică provocată de această lucrare, fecundă pentru antropologi, se referă aproape exclusiv la a doua parte a cărţii, unde este analizată funcţionarea instituţiilor politice.

E. E. Evans-Pritchard (1968) [1937], *l.es Xuer : descriplion des modes de vie et des institutions politiqnes d'unpeuple nilote.* Paris. Gallimard.

3.1. Opera de pionierat a Iui Audrey Richards şi Daryll Forde

Două opere singulare ale antropologiei britanice fac din chestiunea ecologic' problematică făţiş centrală : cea a lui Audrey Richards şi cea a lui Daryll Forde. Pf este o operă de pionierat atît prin alegerea temelor studiate, cît şi prin metodele utili' Monografia pe care a consacrat-o în 1939 populaţiei bemba[22] oferă o analiză detalţ a sistemului de subzistenţă : obiceiuri alimentare — o temă ce nu va mai fi reluaâj etnologie decît mult mai tîrziu —, modalităţi de organizare a muncii şi a folosirii timpi liber, precum şi a agriculturii itinerante pe cîmpuri desţelenite, *citemene,* despre cari demonstra că reprezintă un răspuns adaptat la condiţiile naturale, în pofida apare arhaice percepute de călătorii şi agronomii europeni. Va trebui să aşteptăm anii şai pentru a găsi studii echivalente. Opera lui Audrey Richards este cu atît mai import' cu cît a analizat şi organizarea socială, contribuind la înţelegerea sistemelor de rude matriliniară şi la studiul ritualurilor de iniţiere.

Daryll Forde este un alt cercetător recunoscut pentru lucrările sale asupra antro: logiei sociale din Africa *(cf.* capitolul 9), dar a publicat la începutul carierei sale, în li o introducere geografică în etnologie, unde oferă o perspectivă comparativă aşţ interrelaţiilor dintre sistemele tehnice şi sociale care asigură subzistenţa societăţii condiţiile mediului natural ocupat de acestea din urmă[23].

Dintr-o astfel de perspectivă, analiza mijloacelor materiale folosite în sistemele, subzistenţă ale populaţiilor umane — tehnicile — constituie o problemă importa într-adevăr, acestea opun modalităţile de adaptare ale oamenilor şi ale celorlalte sp animale, deosebind de asemenea grupurile umane între ele, deoarece nu toate au pi punct aceleaşi sisteme tehnice. Toate societăţile, atît cele din trecut cît şi cele din prei folosesc un corp propriu de tehnici pentru a obţine resursele de care au nevoie. Cu| produselor vegetale, vînătoarea, pescuitul, creşterea animalelor domestice sau cui plantelor reprezintă tot atîtea complexe de tehnici puse la punct şi combinate într-m de societăţile umane. Importanţa abordării acestui aspect tehnologic în vederea! legerii dinamicii relaţiilor între societăţile umane şi mediile lor biologice nu le-ai diferiţilor teoreticieni evoluţionişti, de la Morgan la Steward, nici unor cercetătorii temporalii[24]. Toţi sau aproape toţi utilizează o tipologie a societăţilor bazată pe teha| de achiziţie care acordă întotdeauna un loc important categoriior clasice „vinii culegători", „păstori" sau „agricultori".

" Audrey Richards (1969) [1939]. *Land, Labour and Diet in Northern Rhodesia. An Economic m the Bemba Tribe.* Oxford. Oxford University Press.

-' Daryll C. Forde (1934), *Habitat, economy andsociety. A geographical introductivii io etlmology.lA* Methuen. 500 p.

[24] Vezi Roy F. Ellen (1994), „Modes of subsistence : hunting and gathering to agrieulture and pastei în T. Ingold (ed.), *Companion Encyclopaedia ofanthropology. Humanity, citlture and social life.li* Routledge. 197-225.

3.2. Tehnologia culturală franceză

Nici Daryll Forde nici Audrey Richards nu au făcut şcoală în antropologia britanică. In schimb, în etnologia franceză s-a creat un curent de cercetare structurat care a abordat în mod voluntarist aşa numitele probleme de „tehnologie culturală". Ca pentru atîtea alte aspecte *ate* etnologiei franceze, paternitatea unei abordări antropologice a fenomenului tehnic îi revine tot lui Marcel Mauss. Cu toate acestea, cel ce a pus bazele programului teoretic şi mai ales ale unei metode ce urma a fi folosită este Andre Leroi-Gourhan (1945).

Analiza tehnologiei nu mai este pur şi simplu o cercetare tipologică şi stilistică bazată pe analiza obiectelor şi a uneltelor: numai studiind „lanţurile operatorii" — seria acţiunilor coordonate de transformare a materiei într-un produs finit — putem compara opţiunile tehnologice ale diferitelor societăţi din trecut şi din prezent. In felul acesta pot fi abordate studiul comparativ al tehnicilor de fabricaţie, de pildă olăritul, şi studiul producerii materiilor prime necesare subzistenţei. Pe lîngă progresul metodologic datorat adoptării noţiunii de lanţ operator ca mijloc de descriere şi de analiză a relaţiilor dintre unelte, gesturi şi materia transformată, cercetătorii francezi în domeniul tehnologiei culturale[25] au evidenţiat necesitatea luării în considerare a dimensiuii sociale a fenomenelor tehnice, îndeosebi a raporturilor sociale între operatori. Pe de altă parte, dat fiind că „...în pofida dimensiunii sale materiale, orice tehnică nu este niciodată decît gîndire obiectivată"[26], ea trebuie studiată de asemenea din punct de vedere cognitiv şi simbolic, adică din perspectiva ştiinţelor despre materie sau mediu şi a deprinderilor folosite. Pentru a realiza această antropologie a tehnicii este nevoie de un observator minuţios al uneltelor şi al situaţiilor, dar şi de cineva care să transcrie scrupulos discursul agenţilor, căci „gestul şi vorbirea" (Leroi-Gourhan, 1964) costruiesc obiectul tehnologiei culturale. Aceste idei au fost puse în practică cu ocazia realizării unui mare studiu interdisciplinar în Aubrac, în anii şaizeci, care a scos în evidenţă legăturile între dimensiunile sociale, economice şi politice într-un sistem agro-pastoral european *{cf.* capitolul 12).

Andre Leroi-Gourhan, etnolog şi specialist în preistorie, a studiat gesturile, în timp ce un alt cercetător polivalent al etnologiei franceze, Andre-Georges Haudricourt a studiat mai intens vorbirea. Agronom, etnolog şi lingvist, el a contribuit la evidenţierea legăturii dintre studiul tehnicilor şi acela al lexicului folosit de inventatorii lor. Astfel, el a studiat repartiţia şi evoluţia tehnicilor aratului şi terminologia ce le este asociată, abordare aplicată de asemenea la studiul plantelor cultivate şi a diverselor deprinderi naturaliste[27].

" Robert Cresswell (1994), „La nature cyclique des relations entre le technique et le social. Approche technologique de la chaîne operatoire", în Bruno Latour şi Pierre Lemonnier (sub direcţia). *De la prehistoire aux missiles balistiques. L 'intelligence sociale des lechniques.* Paris, La Decouveite, 275-289 ; 1-ranţois Sigaut (1994), „Technology"". în T. Ingold (ed.). *Companion Encyclopaedia ofAnthropology. Iluinanily, Cullure and Social life.* Londra. Routledge. 420-459.

[li] Pierre Lemonnier (1991). ..Technique (systeme)". în Pierre Bonte şi Midiei lzard (ed.). *op. cil.,* 697-698.

-'Andre-Georges Haudricourt şi Mariel-.lean Brunhes Delamarre (1986) ţ!955j. *L'liomme et la*

Haudricourt este astfel unul dintre fondatorii în Franţa a ceea ce s-a convenit a se numi „etnoştiinţe" *(cf.* capitolul 8).

4. ECOLOGIA UMANĂ : DE LA SPECIE LA SOCIETATE

Ecologia umană nu este o disciplină unificată. Ea constituie mai degrabă o tematică generală de cercetare, o „preocupare" comună mai multor specialităţi din diferite ştiinţe ale naturii şi ale societăţii. Nu e de mirare să constatăm că, dintre autorii citaţi aici, contribuţia cea mai notabilă a fost a celor ce au avut o formaţie pluridisciplinară sau a celor pe care curiozitatea i-a împins dincolo de chestiunile sau de metodele ortodoxe ale disciplinei lor de origine. Boas, Forde, Leroi-Gourhan sau Haudricourt au fost avantajaţi de întinderea formaţiei lor, dacă avem în vedere prezenţa în cîmpul antropologic a unor noţiuni provenite din ştiinţele biologice, cum ar fi acelea de „factor limitant", „nişă ecologică" sau „ecosistem".

4.1. Factor limitant sau constrîngere ecologică

Noţiunea de factor limitant, numită uneori „constrîngere ecologică" este o extindere a „legii minimum-ului" formulată în secolul al XIX-lea de Liebig, care arată că existenţa şi dezvoltarea unui organism sînt limitate de prezenţa anumitor resurse. Se poate determina resursa care le lipseşte cel mai mult unui organism sau unei specii particulare într-un mediu dat. Potenţialul de apă este un factor cheie în studierea mediilor aride: *ti* a stabilit că densitatea diferitelor grupuri aborigene australiene este corelată cu regimul ploilor[28]. S-a putut astfel considera că extinderea civilizaţiilor nomade pastorale din Africa de Vest este limitată în spaţiu de repartizarea habitatului muştei-ţeţe şi a tripanozomniazei pe care o transmite animalelor, ucigîndu-le[29].

Noţiunea de factor limitant poate oferi o „poartă de intrare" comodă în studii situaţiilor ecologice care sînt mereu de o mare complexitate, cu condiţia renunţării! opoziţia deterministă extremă, conform căreia totalitatea sistemelor sociale şi culturali ar fi determinată mecanic de factori biologici precum ariditatea sau potenţialul uni resurse[30]. Mult mai interesantă decît încercarea de a face să varieze simultan™

charrue ă travers Ie monde. Paris, Lyon, La Manufacture. col. ..L'homme et la nature" : Andr! Georges Haudricourt şi Louis Hedin (1987) [1943]. *L'homme et Ies plantes cultivees.* V», Metailie.

[2H] J.—B. Birdsell (1953). „Some envivonmental and cultural factors influencing the structuring of Austral] aboriginal populations". *American Naturalist.* 87. 171-207.

[-′] Derrick .l. Stenning (1957), ..Transhumance. migratory di'ift, migration"". *Journal of the Royal.* 1 *logical Institute,* voi. 87. 57-73.

[′′′] Eugene P. Odum (1975). *Ecology : The Link Between the Saturai and the Social Sciences.* New Yq Hoit. Rineharl and Winston (ediţia a doua). 244 p.. p. 108.

factorii biologici implicaţi — sarcină probabil imposibilă în majoritatea cazurilor — ar fi concentrarea asupra analizei celor despre care se ştie că joacă *apriori* un rol major în structurarea ansamblului sistemului ecologic. într-o oarecare măsură, o astfel de abordare poate da naştere unei analize comparative : fiecărui tip de mediu natural îi corespunde un mic număr de factori limitanţi, iar studiul ar trebui să se îndrepte cu prioritate spre modalităţile de adaptare la aceste constrîngeri[31]. Astfel de discuţii le reamintesc pe acelea care opuneau la începutul secolului probabiliştii şi determiniştii. A considera că un anume factor „determină" sau „face posibilă" cutare sau cutare trăsătură culturală ţine mai degrabă de retorică decît de analiză. Aşa cum observă Roy Ellen : „Pentru antropolog, problema nu este în general aceea de a descoperi dacă o variabilă constrînge sau determină, ci de a demonstra modalităţile şi gradul acestei flexibilităţi" (1982 : 51).

In acest context, etnologilor le revine sarcina să arate modul în care e trăită constrîngerea chiar de către cei interesaţi. Astfel, constrîngerea puternică a anotimpurilor care apasă asupra populaţiilor agricole din zonele uscate ale Africii şi obligă aceste populaţii să facă faţă unei perioade numită de „sudură" în timpul căreia stocurile de grîne scad în mod dramatic, nu este resimţită cu aceeaşi acuitate de toate societăţile. în anumite limbi se recunosc şi se numesc diferite grade de foamete sezonieră, dintre care unele sînt percepute ca un fenomen normal mai degrabă decît ca o criză gravă[32].

Grupurile de vînători-culegători ocupă cu predilecţie zonele globului cu condiţiile cele mai extreme (deşert cald, zone boreale, zone la foarte mare altitudine), care sînt studiate regulat începînd cu Ratzel şi Mauss. Opinia clasică este că aceste grupuri îşi modifică puţin mediul biologic. Vom vedea că acest postulat este contestabil şi chiar dacă ar fi adevărat, societăţile observate în mediile „extreme" (deşertul Kalahari, Ţara lui Baffin) nu sînt nicidecum reprezentative pentru omenirea preistorică, aşa cum s-a crezut la sfîrşitul anilor şaizeci. Pe de o parte, adaptarea la astfel de medii este imposibilă fără o tehnologie avansată, singura care permite supravieţuirea, iar pe de altă parte ea este adesea rezultatul unor conflicte de ordin politic care i-au „gonit" pe ultimii vînători în zone atît de marginale[33]. De obicei specia noastră nu se mulţumeşte să se adapteze la constrîngerile mediului. Ea îl modelează. Aplicarea legii minimum-ului la societăţile umane îşi dovedeşte aici una din principalele sale limite. Oamenii nu se limitează să trăiască în societate, ei produc societatea pentru a trăi în ea[34].

[31] Emilio F. Moran (1982), *Hwnan adaptabilily. An introduction to ecologica] anthropology,* Boulder, Co., Westview Press, 404 p.

[32] Igor de Garine şi Georgius Koppert (1988), ..Coping with seasonal fluctuations in food supply *dmong* savarina populations : the Massa and the Musey of Chad and Cameroon", în Igor de Garine şi G. Ainsworth Harrison (ed.), *Coping with uncertainty in food supply.* Oxford. Clarendon Press. 210-259.

" Nu numai că modul de viaţă al vînătorilor-culegâtori nu este vestigiul unui trecut îndepărtat, dar el constituie adesea o adaptare originală la condiţiile lumii contemporane (depopulări datorate unor epidemii sau unor raiduri sclavagiste, de exemplu, care eliberează spaţii, interacînd accesul în altele şi îi obligă pe agricultori să opteze pentru vînătoare sau pentru cules).

"Maurice Godelier (1984). *L 'ideel et le materiei. Pensees, economies. societes.* Paris. Fayard.

4.2. Nișa ecologică

Fiecare specie biologică ocupă într-un ecosistem un loc definit prin comportamentele sale alimentare, reproductive, teritoriale etc. Este ceea ce se numește „nișa ecologică", iar o aceeași nișă nu poate fi ocupată de două specii. Această noțiune coincide parțial cu cea de „habitat" care desemnează spațiile unde trăiește o specie, în timp ce nișa indică rolul speciei în ecosistem și ține seama de ansamblul relațiilor întreținute de ea cu celelalte specii. Dinamica creației speciilor și nișa ocupată de fiecare dintre ele reprezintă produsul selecției naturale și al legilor evoluției, așa cum le înțelege biologia. Determinarea nișei speciei umane pune probleme deosebite de analiză. Desigur, *Homo sapiens* este, asemenea celorlalte specii, un produs al evoluției, dar aceasta nu ne spune mare lucru cu privire la extraordinara diversitate a situațiilor ecologice la care s-a adaptat, nici despre diversitatea modalităților particulare ale adaptării fiecăreia dintre societățile alcătuite de ființele umane din trecut și din prezent. Specia umană se adaptează mai puțin la mediul ei natural, adaptîndu-l mai mult pe acesta în funcție de obiectivele sale. Omul „își construiește nișa", se spune uneori, și el o face diferit în funcție de societatea căreia îi aparține și de sistemul tehnicilor pe care le-a inventat. In acest sens, Leroi-Gourhan (1964-1965) arată că „etnia se substituie speciei, iar indivizii nu mai sînt diferiți etnic, la fel cum celelalte animale diferă după specie". Dacă studiem ecologia ființelor umane, spre deosebire de aceea a celorlalte specii, ajungem frecvent să cunoaștem situații în care, într-un același mediu biologic, mai multe societăți umane creează nișe radical diferite[35].

Conceptul de nișă ecologică permite abordarea situațiilor ecologice și sociale complexe, cum ar fi mozaicul de grupuri etnice amestecate pe care Frederick Barth și-a propus să le studieze în nordul Pakistanului. în acest context etnografic, „«mediul» fiecărui grup etnic nu e definit numai prin condițiile naturale, ci și prin prezența și activitățile altor grupuri etnice de care depinde. Această interdependență e analogă cu cea a diferitelor specii animale dintr-un habitat"[36]. Aplicînd conceptul de nișă, Barth a încercat să redea jocul ecologic și social a trei grupuri: pathanii, gujarii și kokistanii. Pathanii constituie grupul dominant în zonă din punct de vedere politic, formînd o societate stratificată și centralizată a cărei subzistență e bazată pe o agricultură productivă. Kokistanii, al căror sistem politic e mai puțin centralizat, practică același gen de agricultură, dar acordă o importanță echivalentă unei creșteri a animalelor de tip transhumant care îi duce în zonele de pășunat muntoase, în timp ce pathanii rămîn în văile cele mai fertile. Gujarii constituie o populație în mișcare, în esență pastorală, însă sistemul lor de subzistență este variabil și depinde de relațiile clientelare întreținute cu celelalte două grupuri, mai exact de drepturile la pășunat ce le sînt acordate în schimbul prestărilor de muncă sau

" Oeorges Guille-Escuret (1996). ..La niche ecologique contre l'ecos\ steme et Tintervention negligee des *Mls lec\mk\ues~. Ant/iro/jo/ogie et Societes,* voi. 20. hr. 3. 85-106.

"' Frederick Barth (1956), „Ecological Relalionships of Rthnic Groups in Swat, Northern Pakistan". *American Anthropologist,* voi. 58, p. 1079.

al produselor rezultate din creșterea animalelor, pe care le pot oferi. Pe de o parte, nu poți pretinde să studiezi ecologia particulară a unuia dintre aceste grupuri fără a le avea în vedere pe celalalte, iar pe de altă parte, nu poți înțelege modalitățile organizării ecologice fără a studia simultan raporturile sociale și politice care leagă aceste diferite grupuri unele cu altele. Barth a utilizat noțiunea de nișă ecologică mai degrabă prin analogie decît în accepțiunea sa strictă din biologie[37]. Abordarea sa a revoluționat totuși cîmpul studiului relațiilor dintre societățile umane și mediile lor biologice, impunînd luarea în considerare a postulatelor esențiale ale antropologiei sociale și culturale : faptul că nici o societate nu există izolat de celelalte.

4.3. Ecosistemul

Dimensiunea „multietnică" a studiului lui Barth a fost adesea neglijată de numeroșii săi urmași, autori ai unei serii de lucrări care, de-a lungul anilor șaizeci, au făcut din noțiunea de „ecosistem" un concept central. In vocabularul comun, termenul este înțeles adesea în sensul vag de „mediu înconjurător" sau „mediu natural", dar el a fost inventat în anii treizeci pentru a desemna ansamblul sistemului interactiv alcătuit din organismele vii și din mediul lor fizic și biologic. El constituie un sistem relativ stabil de relații între organisme în interiorul căruia energia, materia și informațiile sînt în permanență schimbate și transformate (Ellen 1982 : 74). Unii antropologi, mai ales americani, au adoptat punctul de vedere „ecosistemic" pentru a studia specia umană. Perspectiva nu mai ținea de o simplă „autoecologie" — centrată pe studiul adaptării omului la un mediu considerat exterior și diferit prin natură —, ci îmbrățișa ansamblul interacțiunilor unui ecosistem unde oamenii nu erau decît niște elemente printre altele și care putea justifica un studiu similar. O astfel de întreprindere presupunea o muncă descriptivă enormă și faptul că o etnografie minuțioasă a populației trebuie însoțită de o masă considerabilă de informații privind condițiile (mediul fizic: climat, sol...), structura biocenozei (mediul viu: faună, floră) dar și diferitele aspecte biologice ale comportamentelor umane (nutriție, cheltuială de energie, epidemiologie...). Una din operele cele mai emblematice ale acestei tendințe a fost aceea a lui Roy Rappaport[38].

O tentativă similară, deși mai sumară, a fost deja făcută încă din anii douăzeci în studiul de pionierat al lui Elmer Ekblaw[39], geolog și botanist care a încercat să recompună lanțul alimentar în care se situează eschimoșii din Nord-Vestul Arcticii, dezvăluind complexitatea și complementaritatea raporturilor de pradă sau de simbioză întreținute de inuiți cu celelalte specii ce trăiau în mediul lor. Acesta tentativă nu a provocat dezbateri, spre deosebire de lucrările lui Rappaport care au avut un ecou considerabil.

" John W. Bennett (1976). *The ecological transition. Cultura] anthropology and human adaptation.* New York. Pergamon Press.

'" *Roy* Rappaport (1967). *Pigsfor the Ancestors, Ritual in the Ecology of a h'ew-Guinea People,* Yale University Press.

:*5 Elmer Ekblaw (1921), ..The ecological relations of the polar eskimo", *Ecology.*

Metoda lui Rappaport constă în a concepe activităţile productive ale populaţiei tsembaga din Noua Guinee, unde îşi desfăşura ancheta, în termeni de bilanţuri energetica (calorii cheltuite *vs.* calorii produse în cadrul muncii agricole, de exemplu). Era vora totodată de a evalua, în termeni cuantificaţi, capacitatea de încărcare a mediului*,! altfel spus numărul teoretic maxim de persoane care ar putea trăi acolo. Rappaport sa străduieşte să demonstreze că şeptelul de porci trebuie menţinut „la un nivel optimal care să nu deranjeze aprovizionarea cu hrană a grupului uman, participînd în acela; timp la ea"[41], echilibru „homeostatic" la care populaţia tsembaga ar ajunge prin interj mediul unei regularizări rituale sub forma sacrificării masive a porcilor oferiţi strămoşilor Ritualul apare ca un mod de control ecologic, ca o modalitate indigenă a discursului ecologic[42], ceea ce nu se prea potriveşte cu interpretările antropologice ale fenomenului] religios.

Rămîne latura pozitivă a acestui demers. Abordarea în termeni de ecosistem-j înglobînd ansamblul relaţiilor materiale şi ideale ce unesc comunităţile umane cu mediul pe care îl ocupă şi îl modelează — a inspirat unele tentative de generalizare comparai tive. S-a încercat să se descopere prin ce anume structura ecosistemelor influenţează ea însăşi organizarea materială şi ideologică a societăţilor. Au fost studiate implicaţii multiple ale unei opoziţii devenite clasice între „ecosistem generalizat" şi „ecosisteis specializat".

4.4. Ecosistem generalizat/ecosistem specializat

Un ecosistem generalizat conţine un mare număr de specii care ocupă nişe diferi şi care sînt, în general, reprezentate într-un sistem dat de un număr mic de indivizii Invers, ecosistemele specializate sînt mai simple din punct de vedere al compoziţiei lj specifice, iar fiecare specie e reprezentată de un mare număr de organisme. Pădure» ecuatorială constituie un sistem de primul tip, în timp ce zonele de cîmpie, savanelj tropicale sau tundrele boreale aparţin categoriei ecosistemelor specializate. Se consideri în general că, cu cît complexitatea unui ecosistem este mai mare, cu atît structura saj mai stabilă. Dispariţia unei specii şi a nişei pe care o ocupă într-un sistem cu un ma" număr de specii nu are aceleaşi consecinţe importante asupra structurii globale caii sistemele specializate.

Clifford Geertz[43] a preluat această opoziţie, deşi ea nu are nimic antropologici origine, pentru că ea îi oferea o imagine comodă în vederea prezentării ecologiei arhf'

[40] Noţiunea de capacitate de încărcare a fost utilizată frecvent pentru a prezenta strategia de subzisteni numeroase populaţii de vînători-culegători *[cf.* Richard B. Lee (1979), *The KangSan. Men, Womeitl Work in aforaging society*. Cambridge, Cambridge University Press. XXV, 526 p.J.

[41] .lacques Barrau (1975). ..Ecologie". în R. Cresswell (ed.). *Elements d'etimologie,* voi. II, *Problem concepis : Six approches.* Paris. Armând Colin. col. U. p. 35.

[42] Geiardo Reichel-Dolmatoff (1976). ..Ecologv as cosmological analvsis. A view from the rainfW *Man*. 2-3. 307-318.

[45] Cli fford Geertz (1963), *Agricidtural Involution, the Process of Ecologica! Changes in Indonesia*. Bea ley, The Regenls of the University of California.

lagului indonezian unde se regăsesc forme aparent opuse de inserţie a societăţilor umane în mediu. Insulele puţin populate din Indonezia periferică (Sumatra, Borneo, Moluşte) erau acoperite de păduri tropicale şi puse în valoare conform modalităţilor „agriculturii itinerante pe terenuri deştelenite" (sau defrişate). Insulele din centrul arhipelagului, respectiv Bali şi Java, au fost acoperite aproape în întregime cu orezarii irigate şi adăposteau o populaţie foarte densă. Deştelenirea constă în a defrişa o parcelă de pădure în interiorul căreia se cultivă timp de cîţiva ani numeroase specii diferite, înainte de a o lăsa nelucrată o perioadă suficient de lungă pentru ca pădurea să se refacă — perioadă la capătul căreia se va putea eventual reveni pentru a cultiva. Astfel de practici modifică puţin compoziţia şi evoluţia naturală a pădurii originare. în schimb, crearea unui sistem de terase irigate destinate exclusiv culturii orezului constituie o modificare radicală a naturii preexistente şi atrage după sine dispariţia unei largi părţi a biodiversităţii anterioare.

Din această perspectivă, practica agricolă nu este considerată un act tehnic izolat, ci o manipulare globală a ecosistemelor, ceea ce justifică încercarea de a căuta o corespondenţă între structura ecologică a mediului natural şi cea a „agrosistemelor" dezvoltate aici de oameni. Această cale a fost urmată de arheologul David Harris[44], care a încercat să folosească corespondenţa aparentă între ecosistem şi agrosistem pentru a modela condiţiile apariţiei şi difuzăriiagriculturii în Africa tropicală. In zonele uscate ale savanei — ecosistem specializat — s-a impus o agricultură pe baza unui mic număr de cereale (mei, sorg şi orez), în timp ce în regiunile forestiere umede se năşteau agrosisteme care combinau multe plante diferite, mai ales diverse specii de igname. Regăsim aici o distincţie clasică între „agricultura" care produce cereale şi „horticultura" care, în regiunile tropicale, se ocupă în esenţă de plantele cu tuberculi. Spaţiile exploatate prin practicarea agriculturii — cîmpiile *{ager)* — conţin un număr mic de specii, uneori chiar una singură. Horticultura forestieră combină în spaţiul grădinilor *(hortus)* un mare număr de specii diferite de plante cultivate şi uneori chiar spontane.

Regăsim astfel în zonele cultivate structura în miniatură a mediului natural : unui sistem specializat din zonele uscate îi corespunde o agricultură specializată în producerea cîtorva plante, iar ecosistemului generalizat al pădurii, o horticultura diversificată. Efectele acţiunii omului ar duce întotdeauna la o simplificare a ecosistemului, însă ar avea o amploare din ce în ce mai mare după caz şi, mai ales, în microcosmosul cîmpiilor şi al grădinilor s-ar regăsi „modelul" oferit de ordinea naturii învecinate (Guille-Escuret, 1989 : 134). Ştim astăzi că o astfel de opoziţie nu poate explica prea bine realitatea numeroaselor sisteme etno-ecologice, mai ales a celor din Africa secetoasă unde sistemele agricole nu sînt simple decît în aparenţă[45] şi unde efectele lor asupra diversităţii

David R. Harris (1976), ..Tradiţional systems of plant food production and the origins of agriculturc in West Africa". în .l. R. Hartan, J. M. M. deWetşi A. Stemler (ed.). *Origins ofAfrican plant domestication,* Ragă/Paris, Mouton, colecţia ..World Anthropology", 311-356.

Chiar în agro-sistemele dominate de cereale, folosirea unui mare număr de plante de cules — sălbatice sau domestice — rămîne foarte importantă. La diferite populaţii din meso-America (Messer. 1972) sau din Africa (Garine, 1996). o mare parte din alimentaţia agricultorilor depinde de aceste plante de cules : Ellen Messer (1972) „Patterns of «wild» plant consumption in Oaxaca. Mexico", *Ecology of food and nutrition,* \o\. \. *va.* 4, 325-332; Eiic Garine (1996), ..Une bonne sauce demauvaises herbes. Note sur Ies

mediului vegetal nu sînt întotdeauna negative. Lucrările recente asupra gestiunii tra diţionale a pădurilor (Balee, 2000) şi a savanelor[46] sud-americane sugerează de ase menea că practicile indigene aveau, printre alte efecte pozitive, şi pe acela de a spo' biodiversitatea zonelor ocupate de om. O demonstraţie echivalentă a fost făcută pent anumite zone ale continentului african[47].

Explicitarea acestui model adaugă o nouă dimensiune opoziţiei între ecosistem generalizat şi cel specializat. Pe lîngă faptul că implică puţine specii, agricultura vize să producă în esenţă cereale şi leguminoase ce se reproduc pe cale sexuată — semin, semănate care dau în fiecare an o nouă generaţie de plante. în schimb horticultj urmăreşte producerea a numeroase specii de tuberculi cultivaţi (igname, manioc, ta cartof dulce), a căror reproducere se bazează pe înmulţirea pe cale vegetativă' bucăţile de tuberculi sau butaşii sînt plantaţi şi produc în fiecare an părţi comestm care nu variază din punct de vedere genetic şi constituie clone reproduse identic.

Distincţia între reproducerea sexuată a cerealelor şi cea vegetativă a tuberculiW generat o serie de întrebări specifice în cîmpul „etnologiei *ă lafrangaise".* Opozij între modurile de înmulţire a plantelor nu trimitea oare la rîndul ei la o distincţie îţ tehnicile agricole şi reprezentările pe care le implică?

Această cale a fost explorată de Andre-Georges Haudricourt (1962, 1964). D el, horticultura constituie o „acţiune indirectă şi negativă" : plantele sînt manipulat grijă. în Melanezia, tuberculii de ignamă sînt plantaţi şi recoltaţi cu precauţie iar voltarea plantei este asistată : sînt ocrotite tulpinile, sînt îndepărtate buruienile l datorii, dezvoltarea plantei este mai degrabă favorizată decît dirijată. De altfel, ace^ de tratare este individual, fiecare plantă e îngrijită separat, fiind astfel manipulate multe rînduri de clone, adesea colecţionate cu plăcere. Agricultura, îndeosebi ceaapî în ecosistemul specializat din Orientul Mijlociu, se caracterizează, dimpotrivă, pir acţiune directă pozitivă. Există un contact direct, adesea brutal, între om şi plante ară pămîntul, se seamănă cu mîna, se recoltează cu secera, apoi se bat cerealelj biciul. Animalele domestice, în special ovinele, sînt tratate în mod autoritar. Plante animalele nu fac obiectul unui tratament individual ci al unuia de masă, iar o sel severă între sămînţa bună şi celelalte e întreprinsă la fiecare generaţie. Pentru A Haudricourt o astfel de opoziţie nu are numai un conţinut tehnic, ea trimite la ideol agricultorului, în virtutea corespondenţei între modul de a trata oamenii şi acetaj trata plantele sau animalele domesticite. Comportamentul de colecţionar al cultivat de tuberculi se regăseşte în gustul său pentru exogamie şi practica schimbului de între familii, în timp ce selecţionerul de cereale dezvoltă, dimpotrivă, o ideologie end»; şi xenofobă. Ignama şi persoana apar ca fiind consubstanţiale, pe cînd cultivatei]

repas des Duupa du massif de Poli (Nord-Cameroun)", în F. Cousin şi M. C. Bataille (ed.).C *reflets des societes.* Paris. Editions Sepia/Musee de l'Homme, 77-96.

[6] Clarck Erickson (1995). ..Archaeological methods for the study of ancient landscapes oflhcLt Mojos in the Bolivian Amazon", în P. W. Stahl (ed.), *Archaeology in the Lowland Americani* Cambridge. Cambridge University Press.

[7] James Fairhead şi Melissa Leach (1996). *Misreading the African Landscape, society aniil forest-savannah mosaic,* Cambridge, Cambridge University Press.

cereale şi, mai mult încă, păstorul, se comportă distant şi autoritar, ca regele cu supuşii săi sau ca dumnezeul religiilor Cărţii cu masa nediferenţiată a oamenilor.

Ideile lui Andre-Georges Haudricourt nu au putut fi valorificate decît în cîteva cazuri rare, în special în anumite societăţi melaneziene unde intimitatea relaţiilor cu ignamele pare a corespunde unui „tratament horticol" al persoanei. Cu toate acestea, în numeroase ţări tropicale, colonizarea a apărut ca o răsturnare a ordinii politice şi sociale, dar şi ca aranjamente ecologice puse la punct de societăţile tradiţionale. In plus faţă de dominaţia unui model cultural, ea a implicat adesea impunerea tipului ecologic specializat. Introducerea mai mult sau mai puţin brutală a culturilor anuale practicate după modelul industrial, intensificarea şi încadrarea sistemelor de producţie alimentare, dezvoltarea creşterii animalelor etc, însoţite adesea de o rată ridicată a creşterii demografice, au făcut ca mari părţi ale globului, cunoscute odinioară printr-o punere în valoare horticolă, să sufere o simplificare biologică uneori spectaculoasă. Fenomenul se mai află încă în curs de desfăşurare în multe locuri din Amazonia, din Africa sau din Asia de Sud-Est şi a fost de asemenea evident în Noua Caledonie. Introducerea creşterii vitelor, apoi exploatarea minieră au avut un impact nefast asupra civilizaţiei vegetalului proprie insularilor şi asupra ecosistemului în ansamblul său; în acelaşi timp, brutalitatea dominaţiei coloniale a avut consecinţe dezastruoase asupra culturii şi chiar asupra demografiei autohtonilor. Jacques Barrau (1975)[48], principalul vulgarizator al ideilor lui Haudricourt asupra opoziţiei între ecosistemele generalizate şi cele specializate, a studiat acest proces istoric ; experienţa etnologică de teren a acestor doi cercetători în Noua Caledonie a influenţat fără îndoială dezvoltările teoretice ale lucrărilor lor.

In cele cîteva prelungiri contemporane ale ideilor lui Haudricourt apare ideea afirmată de mai mulţi autori că domesticirea animalelor pare a constitui arhetipul diferitelor forme de putere[49].

Cu toate acestea, este dificil în zilele noastre să se acorde o valoare generală acestui model, întrucît prea multe sisteme agropastorale ale societăţilor din trecut şi din prezent combină cerealele şi tuberculii cu tot felul de animale domestice, cultivate sau crescute, folosind modalităţi tehnice şi ideologice uneori contradictorii, dar care totuşi coexistă. Putem desigur considera că există în anumite culturi o legătură strînsă între modul de a gîndi societatea şi modul de a reprezenta natura domestică sau sălbatică, dar nu toate terenurile indigene ale naturii oferă o sociologie care să le fie echivalentă.

4.5. Limitele noţiunii de ecosistem

Fie că e vorba de cîmpul antropologiei americane sau franceze, noţiunea de ecosistem a avut o valoare euristică certă, însă a avut şi limite. Unul din obstacolele pe care această noţiune nu ne permite întotdeauna să-l ocolim este acela al monismului. Ecosistemul o dată definit şi delimitat, se pot studia multiplele interacţiuni ale numeroaselor

[K] Op. cit.

[w] Jean-Pierre Digard (1990). *L 'homme et Ies animam domestiques.* Paris. Fayai'd.

elemente ce îl compun, precum şi complexitatea şi structura sa ; dar există adesel riscul de a considera sistemul în mod izolat şi de a ignora influenţele exterioare cea exercită asupra lui şi îi afectează dezvoltarea. Atunci cînd se spune că unui habitatl corespunde o anumită societate dotată cu un sistem tehnic şi cu valori ideologice par-ticulare, putem desigur aborda simultan aspectele biologice şi sociale, însă sîntem adesel constrînşi să privilegiem coerenţa internă a sistemului în detrimentul relaţiei sale cş exteriorul. Totuşi, sistemele sociale pot fi abordate în acest mod mai puţin decît altele] Multe civilizaţii au pus la punct strategii de subzistenţă care nu se întemeiază pe explo-tarea unui singur tip de mediu, ci pe combinarea exploatării mai multor habitate diferita Exemplul „controlului vertical" exercitat de societăţile andine, care urmăreşte maximi lizarea diversităţii biologice diferit repartizate după altitudine, constituie un exemplu clasic al literaturii antropologice[50] *(cf.* capitolul 10). De asemenea, se întîmplă adesel ca mai multe culturi distincte să exploateze acelaşi mediu conform modalităţilor propri) fiecăreia, ca în exemplul studiat de F. Barth.

Relaţiile complementare între societăţile pastorale şi cele agricole există şi în diferii regiuni din Africa, iar acest continent adăposteşte totodată asociaţii între societăţile™ agricultori şi cele de vînători-culegători. Populaţiile numite „pigmee" din bazinul Corl go-ului, al căror mod de viaţă a fost considerat multă vreme o adaptare optimă Ij condiţiile ecologice ale pădurii, nu pot fi înţelese decît cu condiţia de a analiza multiplele: schimburi economice şi religioase pe care le întreţin cu vecinii lor, agricultorii banta (Bahuchet, 1985).

5. STEREOTIPII CONTEMPORANE ASUPRA NATURII

Deşi paradigma opoziţiei între Natură şi Cultură poate lua diferite forme, caracterj său aşa-zis universal este astăzi contestat. Anumiţi etnologi evidenţiază faptul că est vorba aici de concepte occidentale lipsite de sens pentru majoritatea popoarelor luni îndeosebi noţiunea de natură este repusă radical în discuţie. In alte părţi decît în Occi-dent, plantelor şi animalelor li se atribuie într-adevăr atribute ale vieţii sociale, ceeacj interzice conceperea ideii de natură ca domeniu al unor realităţi complet distincte di sfera acţiunilor umane[51].

„Naturalismul" — credinţa conform căreia natura există — apare înainte de toaj ca principiu director al propriei noastre cosmologii occidentale şi îşi pune amprenta adj asupra simţului nostru comun, cît şi asupra gîndirii ştiinţifice. Ocolul prin etnologie» permite să ne clarificăm unele categorii universale ce guvernează în mod necesar si temele de gîndire ale altor culturi. Un astfel de rezultat, important din punctul de veda

f **John Marea (1975), „El «control vertical» de un maximo de pisos ecologicos en la economia de Iu sociedades andinas",** în ***Formaciones*** *economicos y politicos clei inunda andino.* **Lima. Institute J Estudios Peruanos.**

?1 **Philippe Descola şi Gisli Palsson (ed.) (1996),** ***Sature and Society. Anthropological*** *Perspectm* **Londra. Routledge.**

al dezbaterii ştiinţifice, este la fel de important în cîmpul dezbaterii politice. Natura virgină nu există ca mediu biologic nici în Amazonia, nici în cîmpiile Europei, natura virgină nu există probabil nici în calitate de categorie universală a gîndirii oamenilor. Cum să facem atunci pentru a o proteja şi a o conserva, aşa cum ne recomandă astăzi o mare parte a opiniei publice mondiale? Discursul rostit de ecologismul contemporan este de asemenea o producţie ideologică particulară, situată din punct de vedere istoric şi cultural într-un context particular şi merită la rîndul ei o analiză ştiinţifică[52]. Există un cîmp ce se deschide studiului antropologic al relaţiei societăţilor cu mediul lor, fără a se limita la analiza societăţilor numite tradiţionale. Discursul mondializat asupra naturii, vehiculat de tezele ecologiei politice, este astăzi în mare parte integrat în discursurile şi cosmologiile locale ale popoarelor studiate în mod tradiţional de etnologi[53]. Acest fenomen constituie o temă de cercetare fundamentală, dar şi subiectul unor intervenţii mai concrete"[54] : apare o mare cerere de lucrări antropologice în domeniul conservării biodiversităţii, al gestionării ariilor protejate sau al creării unor noţiuni referitoare la peisaj ca „patrimoniu" cultural. Pe lîngă caracterul operaţional al anumitor cercetări din acest domeniu, etnologia are sarcina de a chestiona mereu presupoziţiile culturale implicate în practicile tradiţionale sau contemporane, chiar şi în acelea care există în numele ştiinţei sau al unei conştiinţe curate. La fel cum era important să se repună în discuţie discursul paternalist al agronomilor coloniali asupra agriculturii itinerante bazate pe desţelenire şi să i se stabilească legitimitatea, tot aşa se poate concepe o analiză critică a poncifurilor ecologiste asupra necesităţii de a proteja natura aşa—zis sălbatică. Trebuie examinată de asemenea cu grijă imaginea vehiculată de etnologii înşişi sau de asociaţiile indigeniste cu care se aseamănă uneori. Unele dintre reprezentările lor — cum e cea a pigmeilor, „mic popor al pădurii trăind în armonie cu mediul său forestier" — constituie treptat stereotipul din ce în ce mai pregnant al „sălbaticului nobil din punct de vedere ecologic", plămădit dintr-o înţelepciune ecologică milenară, în mare măsură fantastică. Această reprezentare, împreună cu celelalte, trebuie trecută astăzi pe agenda cercetărilor de etnologie, căci studiul relaţiilor între societăţi şi mediul lor nu priveşte doar trecutul apropiat sau îndepărtat, ci condiţionează totodată în mare măsură opţiunile lor de viitor.

BIBLIOGRAFIE

Texte clasice

Haudricourt A.-G. (1987), *La technologie, science humaine. Recherches d'histoire et d'ethnologie des techriques,* Paris, Maison des Sciences de l'Homme

[5]- Kay Milton (ed.) (1993). *Environmentalism. The viewfrom anthropology*. Londra/New York. Routledge. ‚ASA Monographs 32". 240 p.

" Bruce Albert (1993). ..L'or cannibalc et lachutc du ciel. Une critique chamanique de r economie politique de la nature (Yanomami. Bresiiy. *L'Homme*. 126-128. voi. XXXllll. nr. 2-4. 349-378.

[M] Benjamin S. Orlove şi Stephen B. Brush (1996). „Anthropology and the conservation of biodiversity'\ *Animal lieview of Anthropology*. voi. 25. 329-352.

Leroi-Gourhan A. (1964 și 1965), *Le geste et la parole. 1. Technique et langage; La memoire et Ies rythmes,* Paris, Albin Michel

— (1971 și 1973) [1943 și 1945], *Evolutior> ettechniques. 1. L'homme et lamatierek Milieu et techniques,* Paris, Albin Michel

Mauss M., Beuchat H. (1950) [1904-1905], Essai sur Ies variations saisonnieresd-societes eskimos, în Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie,* Paris, Pi 389-477

Sahlins M. (1976) [1968], *Age depierre, âge d'abondance. L'economie des socii primitives.* Paris, Gallimard

Manuale și sinteze

Balee W. (2000), „Qui a plante Ies decors de I'Amazonie?", *La Recherche,* 333, 184

Barrau J. (1990), Les hommes dans la nature. Esquisse d'une histoire naturelled societes et des moeurs humaines, în J. Poirier (ed.), *Histoire des Moeurs,* v<5| *Les coordonnees de l'Homme et la Culture materielle,* Paris, Gallimai „Encyclopedie de la Pleiade", 9-58

Ellen Roy F. (1982), *Environment, subsistence and system. The ecology of smi scale social formations,* Cambridge, Cambridge Universify Press, „Themesr the social sciences"

Guille-Escuret G. (1989), *Les societes et leur nature,* Paris, Armând Colin, „Antli pologie au present", 182 p.

Scoones I. (1999), New Ecology and the Social Sciences : What Prospects fora™ ful Engagement?, *Annual Review of Anthropology,* 28, 479-507

Studii de caz

Bahuchet S. (1985), *Les Pygmees Aka et laforet centrafricaine. Ethnologie eak gique,* Paris, SELAF, „Ethnoscience"

Condominas G. (1982) [1974], *Nous avons mange laforet de la Pierre-Genie Ga (Hii saa Brii Mau—Yaang Gâo) : chronique de Sar Luk, village Mnong (f (tribu proto-indochinoise des hauts plateaux du Vietnam central),* Pari Flammarion, „Champs"

Descola P. (1986), *La Nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'ecolq Achuar,* Paris, Maison des Sciences de l'Homme

Thomas K. (1985), *Dans le jardin de la Nature. La mutation des sensibilim Angleterre ă l'epoque moderne (1500-1800),* Paris, Gallimard

Capitolul 7

Antropologia artei

Mcheie Coquet

Antropologia artei, etno-estetica, etnologia artei etc. reprezintă tot atîtea denumiri utilizate pentru a desemna studiul antropologic al creaţiilor umane, în speţă al celor plastice, vizuale, gestuale şi muzicale, de aici şi de aiurea, precum şi al teoriilor lor estetice[1]. Delimitarea acestui cîmp particular al antropologiei implică din capul locului probleme de definire, fapt dovedit de diversitatea termenilor folosiţi pînă astăzi pentru a-l circumscrie şi care se extinde şi asupra obiectului reflecţiei sale, numit rînd pe rînd, după epoci, artă „tribală", „primitivă", „tradiţională", „etnologică", „populară"; astfel de calificative au închis în trecut operele societăţilor rurale europene şi mai ales neoccidentale într-o alteritate totală ce părea să le diferenţieze pentru totdeauna de operele Europei citadine şi culturale, conform unor presupoziţii ţinînd de însăşi istoria antropologiei sociale, la origine ştiinţă a societăţilor îndepărtate şi exotice concepute în secolul al XlX-lea ca martori ai unei omeniri primitive.

Denumirea de „antropologie a artei" ridică două probleme complementare, una plivind domeniile de expresie avute în vedere, cealaltă privind înţelesul pe care îl dăm noţiunii de artă. In limbajul curent, cuvîntul „artă" este folosit în general pentru a desemna imaginile figurative sau nu, în două sau trei dimensiuni, şi decorurile tuturor popoarelor lumii ; el marchează o diferenţă între artefactele utilitare ce ţin de artizanat şi altele care poartă amprenta unei semnificaţii adăugate (socială, simbolică, religioasă, estetică etc). Această distincţie se întemeiază pe o categorizare determinată cultural, necunoscută de majoritatea societăţilor neeuropene unde nu există nici cuvîntul, nici conceptul de artă (sau de artizanat) , astfel, recursul la termenul „artă" poate crea confuzii în măsura în care utilizarea sa invocă definiţia instituţională a artei, mai complexă decît

' C/.Herta Haselberger (1961), ..Method of StudyingEthnological Ari". *Current Anthropology,* voi. 2. nv. 4 : 341-384.

lasă să se înţeleagă simţul comun, proiectînd inevitabil aspra producţiilor celorlalte cu un ansamblu de idei şi de referinţe ce le este străin. De altfel, tot aşa cum folos acestui termen aparţine istoriei gîndirii occidentale, delimitarea practicilor pe cad reuneşte ţine de o clasificare pe genuri şi pe tehnici ce ne este proprie : daci posedăm denumiri generice cum ar fi „arte aplicate", „arte decorative", „arte dea^ port", „bele-arte", „sculptură", „pictură", „dans" etc, în ţinuturile îndepărtate tipol' corespunde adesea unor alte reguli : astfel în Noua Irlandă, *malanggan* desemn reprezentări foarte deosebite din punct de vedere material şi morfologic (sculptor lemn, obiecte din nuiele, copii cu corpul pictat). Denumirea comună care le desemn trimite de fapt la identitatea funcţiilor îndeplinite de *malanggan* în riturile funeraj iniţiatice. Definiţia a ceea ce înţelegem prin artă trebuie aşadar clarificată, nu pentru că acest termen nu acoperă aceleaşi realităţi aici şi acolo, dar şi pentru că, chiar, contururile a ceea ce ar fi arta sînt tot mai greu de sesizat.

1. PROBLEME DE DEFINIRE

In Europa, cuvîntul derivat din latinescul *ars* are o istorie lungă, pe care e util retrasăm în linii mari. în Evul Mediu, *ars* desemnează disciplina artelor liberaleij prevalează munca spiritului — gramatica, retorica, dialetica şi aritmetica pe de ort geometria, astronomia şi muzica de cealaltă — şi disciplina artelor mecanice referit la munca manuală. Orice disciplină sau activitate manuală presupunînd anumite apţi (îndemînare, abilitate, pricepere) era numită artă, astfel încît în Renaştere operele pictţj ţineau de *ars,* la fel ca acelea ale ţesătorului sau ale olarului[2]. Termenul „artă" a înse, apoi, într-un mod mai general, ansamblul procedeelor conştiente prin care omulcj să atingă un anumit rezultat, în opoziţie cu natura, concepută ca putere lipsitj inteligenţă, care nu produce decît fenomene. Distincţia între arte majore şi arte mi se stabileşte în secolul al XVIII-lea, cînd se nasc estetica, ştiinţa frumosului în naS în operele umane, artele frumoase care au drept obiect reprezentarea frumosului tic prin intermediul unor tehnici specifice — pictura, sculptura, arhitectura şi gravir şi istoria artei ca disciplină consacrată studiului operelor antice şi clasice.

Termenul „artă" are întotdeauna o accepţiune dublă. Prima desemnează ansas tehnicilor şi al cunoştinţelor legate de ele, necesare realizării unui obiect sau rineipr — artă culinară, artă ecvestră, artă militară, arta sculpturii, a picturii etc. Cea dea propune o noţiune a artei concepută ca expresia unui ideal estetic capabil săaft emoţional spectatorul sau auditorul. In folosirea comună a termenului „artă"ei mai sus, cele două accepţiuni se confundă. Prima accepţiune poate fi aplicată dificultate producţiilor oricărei culturi umane, dar riscă să lase de-o parte opere pretind o abilitate şi o ştiinţă minime, cum sînt numeroasele obiecte realizate pentru

[2] *Cf.* Carto Severi (1991), „Art (Anthropologie de I')", în Pierre Bonte şi Mieriei Izard (ecl.). /Mo. *de I'etimologie et de l'anthropologie.* Paris. PUF : 81-85.

a căror fabricare nu revine unor specialişti ai formelor, ci chiar actorilor ceremoniei; într-adevăr, multă vreme s-a crezut că pentru a fi artistic, orice proiect trebuie să includă ideea de măiestrie, de virtuozitate şi să presupună muncă. Cea de a doua îl pune pe antropolog în situaţia de a se confrunta cu problema judecăţilor şi a categorizărilor autohtone, departe de disciplina occidentală a esteticii legată istoric de studiul artelor frumoase şi de problema frumosului artistic.

în realitate, concepţia occidentală contemporană despre artă s-a lărgit considerabil. Pluralitatea practicilor artistice, efectele mondializării care au făcut să circule imagini şi obiecte provenite din alte civilizaţii, propunînd astfel experienţei şi cunoaşterii noi concepţii despre imagine, despre sunet etc, au dus la o reconsiderare a noţiunii de artă : dacă în trecut istoricii de artă au putut să circumscrie mari perioade de timp identificînd şi dtteraunînd principiile formale, estetice şi intelectuale ale operelor ce le caracterizau şi definind stilurile corespunzătoare precum „goticul", „clasicul", „barocul" etc, eterogenitatea producţiilor artistice şi a răspunsurilor lor estetice, varietatea canoanelor din secolul XX, nu au permis acest tip de adecvare între un stil şi o epocă. Istoricii au încercat, fără a reuşi întotdeauna, că claseze operele în şcoli şi mişcări. Criteriile de evaluare pentru a deosebi ceea ce aparţine artei de ceea ce nu este artă, ca de exemplu aptitudinea manuală sau abilitatea tehnică, au fost supuse la rîndul lor unei multitudini de coduri şi de moduri de expresie. Tipologia materialelor şi a operelor s-a diversificat şi ea: numai în domeniul artelor plastice, limitîndu-ne la cîteva exemple, „instalaţia" unde mai multe opere sînt concepute pentru un loc dat prin crearea unui mediu în interiorul căruia spectatorul este invitat să evolueze, *happening-u* sau „performanţa" care constă într-o acţiune efectuată în faţa publicului unde intervin obiecte manipulate, muzica, dansul, enunţarea textelor, cîntul etc, au răsturnat tehnicile tradiţionale ale reprezentării cum ar fi pictura, gravura sau sculptura. De-a lungul întregului secol, artiştii au respins şi au depăşit neîncetat frontierele universului artistic: începînddin 1916, dadaiştii au repus în discuţie într-un mod radical sacralitatea artei şi a artistului, precum şi definiţia frumosului estetic, creînd nişte obiecte industriale cu statut de obiecte de artă, exploatînd efectele hazardului, făcînd colaje din reziduurile operelor. Subversiunea realizată de dadaişti, apoi de suprarealişti a avut ecouri la unii gînditori ca Marcel Mauss care, cu puţin înainte de crearea Muzeului Omului în 1938, le recomanda viitorilor cercetători şi colectori să dea atenţie unor obiecte simple cum ar fi cutiile de conserve şi le prezenta scotocirea unei grămezi de gunoaie ca fiind mai bogată în învăţăminte decît obiectele rare şi preţioase. Reflecţia artiştilor s-a concentrat de asemenea asupra naturii gestului artistic - în situaţia *m* care actele ce produc opera sint la fel de importante ca aceasta - şi asupra materiei : putredul şi moalele, informul, lumina, mişcarea, precum şi transformările lor, au putut deveni însuşi corpul unor opere condamnate uneori la o existenţă efemeră.

Aceste opere evocă prin anumite caracteristici ale lor particularităţile unor opere din societăţile îndepărtate faţă de ale noastre şi care pot fi observate cu prilejul unor ritualuri, de exemplu. Această relaţie nu e fortuită : chiar dacă scopul unui ritual nu este acela de a exprima intenţii artistice, el poate permite, printr-un recurs identic la aceleaşi *<&r£A3/J*J#xonteriei* ale formei, ale dinamicii corporale, ale sunetului, ale vorbirii, ca divmu/ *şi relaţia oamenilor cu acesta să&vi\rdperceptâfef?^)>gMyzA?x* folosirea

comună a proprietăţilor sensibile ale lumii dovedeşte de asemenea o căutare estetici manipulează materiale identice, chiar dacă nu urmăreşte acelaşi scop. James Tuni ales ca material lumina, cu care construieşte spaţii de culoare în trei dimensiuni, action asupra percepţiei, îndeosebi vizuale, a spectatorului cufundat în ele. La populaţiile bw din Burkina Faso, anumite măşti nu ies decît la amiază, cînd lumina albă şi orbitor soarelui absoarbe umbrele şi estompează contururile formelor. In primul caz, I propune în acelaşi timp o experienţă reflexivă asupra proprietăţilor luminii şi una percepi care solicită estetic spectatorul. în cel de al doilea caz, o anumită stare a luminii™ rale este asociată cu o exhibiţie mascată concepută ca epifania unui zeu ; participai la rit ocupă o poziţie identică cu spectatorul operei lui Turrell, fiind supus unei putern încercări perceptive. Dar ea va avea pentru el un alt scop, şi anume acela de a surprl atît prin simţuri cît şi prin înţelegere, esenţa creaturii divine. Experienţa estetică nuj absentă din acest moment, ci se confundă cu el.

Dacă societăţile neoccidentale nu împărtăşesc punctul de vedere clasic enunţai secolul al XVIII-lea cu privire la natura şi finalitatea artei, ele nu sînt singurele :1 cepţiile artistice şi estetice variază în prezent foarte mult chiar în sînul propriei noi culturi, iar dacă toate exemplele pe care le-am citat trimit la practici artistice „savai ele nu sînt mai puţin diverse decît cele ce ar putea fi extrase din contextele „populă In realitate, nu există o teorie generală posibilă a artei sau a esteticii : criteriile definire sînt întotdeauna multiple, locale şi referitoare la un ansamblu de date pref grupului social, cultural, indiferent de locul unde ne-am afla, precum şi individului deşi prins într-o reţea de convenţii proprii societăţii sale, este întotdeauna apt deal sustrage sau de a le adapta subiectivităţii sale. Dar deşi nici arta, nici estetica nuei nicăieri ca domenii proprii de denumire şi de gîndire, orice societate umană prof totuşi artă, înţeleasă ca ansamblul expresiilor plastice, muzicale, gestuale etc. folol forme, sunete, gesturi sau materii, indiferent de gradul de elaborare sau de îndemw de altfel, orice om are experienţe şi intenţii estetice, chiar dacă nu are cuvinte penii o spune[3], iar ele îşi au obîrşia în lumea care îl înconjoară şi se exprimă atît prin limb' sau poziţiile corpului, cît şi prin produsele activităţilor sale, fie ca e vorba de artefs de bucătărie, de modul de a se coafa sau de a-şt decora interiorul casei. Picturi podoabele corporale, desenele pe nisip, măştile vegetale, cultura grădinilor şi aranj caselor în societăţile din Oceania, transformarea corpurilor umane sau animale ţin ai de artă şi au trăsături estetice valorificate prin cultură ; vaca pentru păstorii pei nilotici din Africa subsahariană sau porcul pentru locuitorii din insula Malekula, în Vara constituie obiectul unor modificări morfologice cetind să le dezvolte anumite caracten naturale, şi aceasta într-un scop atît social sau ritual, cît şi estetic. Proprietari modelează animalul cum ar face cu un obiect: sînt efectuate încrucişări pentru a ol tipuri speciale de piei, creşterea coarnelor la vacă sau a incisivilor la porc es! în vederea obţinerii anumitor forme. Astfel, după extragerea incisivilor [c]; porcului, incisivii inferiori cresc în spirală formînd două sau trei cercuri, colţii

Cf. Yvcs Michaud (1999). *Cnieres esthgtiqu.es ei jugement de goi't.* Nîmes, Edition Chambon.

fiind apoi încorporați în capetele fabricate ce poartă efigia defunctului care i-a fost stăpîn[4].

Oamenii acordă o mare atenție acestor realizări, le consacră timp, simt adesea plăcerea de a le vedea materializîndu-se și de a le privi. Ele aparțin creațiilor individuale, roade certe ale unei priceperi pe care oricine poate și trebuie în multe cazuri să o dovedească. La fel se întîmplă cu numeroase activități artizanale, cu excepția prelucrării metalelor, dar și cu muzica sau dansul, arte în care, în multe culturi neoccidentale, fiecare individ este inițiat încă din copilărie și pe care le practică la vîrsta adultă cu un succes ce depinde de gusturile și competențele sale ; de fapt, a compune o grădină de igname, a-și picta sau a-și împodobi trupul, a transforma corpul animalului pentru a-i spori și a-i preamări calitățile naturale, a sculpta lemnul sau a modela lutul... constituie tot atîtea munci unde fiecare găsește posibilitatea de a transforma lumea și de a crea o operă personală. Există în anumite societăți specialiști cărora le revine sarcina de a modela formele și sunetele, fie că sînt sculptori, pictori, fierari, țesători sau muzicieni. Această specializare este în general corelată cu o stare foarte ierarhizată a societății, unde clasele nobile își atribuie serviciile unor profesioniști care își pot permite atunci să nu aibă alte activități în afara practicării meseriei lor: o astfel de situație se regăsește în Africa la grupurile de meșteșugari și de muzicieni endogami din societățile sudano--saheliene sau la corporațiile aflate în slujba suveranilor și a prinților din Benin, Danhome, Ashanti; ne putem gîndi de asemenea la profesorii de dans din Java și Bali. Operele produse în acest context poartă amprenta unei valori de prestigiu și au adesea vocația de a preamări puterea și bogăția celor ce le comandă. Cu toate acestea, între individul care trudește pentru satisfacerea nevoilor cotidiene (grădinile) sau rituale (picturile corporale) ori dintr-o alegere personală (în cazul practicilor artizanale sau muzicale) și individul care practică în exclusivitate o meserie transmisă din generație în generație, se află o situație intermediară, cea mai răspîndită, desigur, unde producătorii de obiecte, muzicienii și alții mai lucrează încă punctual, în funcție de nevoile colectivității, punîn-du-și la dispoziția acesteia competențele lor specifice. Este ceea ce se întîmplă cînd esențialul operelor produse este destinat slujirii ritului.

Indiferent de finalitatea lor — personală, de prestigiu, religioasă — aceste opere sînt judecate și evaluate după factura și execuția lor, destinatarii sau publicul ținînd seama de criteriile societăților respective, în timp ce creatorul este recunoscut în funcție de talentul său; dar atunci cînd sînt destinate unei utilizări religioase, ele sînt judecate de asemenea după eficacitatea lor simbolică, considerată nu o calitate adăugată obiectului, ci o calitate intrinsecă materialității și modalităților sale de fabricare, de execuție și de manipulare. In consecință, meșteșugarii pot fi învestiți cu un rol religios, mai ales fierarii, deoarece activitatea lor și rezultatele ei sînt legate de exprimarea divinului. De altfel, fie că e vorba de realizări plastice din domeniul artizanatului, de grădinărit sau de creșterea vitelor, ori de realizări muzicale, acestea nu sînt niciodată opere anonime pentru colectivi-tatea unde sînt înfăptuite și rezultă întotdeauna dintr-o istorie ce poate fi uneori retrasată. In anumite societăți, muzicienii sau meșteșugarii se bucură de un statut privilegiat : la

' C/."Nicholas Thotnas (1995). *L 'ari de 1'Oceame.* Paris. Thatnes et lludson.

populaţia yoruba din Nigeria, amintirea identităţii sculptorilor e păstrată prin intermediul unui gen poetic foarte răspîndit în tradiţia orală africană, acela al discursului de elogiu. Sculptorul este descris ca un personaj puternic din punct de vedere social — putere măsurabilă prin numărul asistenţilor şi al ucenicilor săi —, neobosit, bun orator, mare dansator şi apreciat de regi ; figura socială a acestui sculptor nu este prea îndepărtată de aceea a artistului din Quattrocento italian.

2. PERSPECTIVĂ ISTORICĂ

în a doua jumătate a secolului al XlX-lea şi pînă în anii treizeci ai secolului XX, paralel cu constituirea muzeelor de etnografie, s-au pus bazele primei antropologii a artelor societăţilor neoccidentale[5]. într-un prim moment, greutatea ocupaţiei coloniale apasă asupra antropologiei născînde ; percepţia culturilor exotice sau chiar a celor europene ţărăneşti şi a operelor lor trece prin filtrul teoriilor evoluţioniste pentru care anumite societăţi sînt superioare altora, datorită concepţiilor conform cărora omenirea ar fi urmat o traiectorie istorică unică pe o axă orientată şi ireversibilă, mergînd de la simplu — societăţile primitive — la complex — societăţile industrializate europene, Aceste teorii, influenţate de gîndirea filosofilor din secolul al XVlII-lea şi de pozitivismul darwinian, apar în Anglia victoriană de la sfîrşitul secolului al XlX-lea; ele se interesează de artă în măsura în care aceasta, prin studierea unuia din aspectele sale, ornamentul, ar putea explicita o parte din mecanismele trecerii de la starea de „primitiv" la cea de „civilizat". Ornamentul este considerat ca un posibil început istoric al artei. Le datorăm adepţilor acestei teorii faptul de a se fi interesat printre primii, cu excepţia unor artişti precum Gauguin, de studiul artelor decorative numite „primitive" — „primitivii" fiind la fel de bine irlandezi, africani sau indieni. Obiectele şi decorurile lor sînt clasate după gradul de asemănare cu modelul lor natural şi concepute ca provenind din evoluţia priceperilor tehnice sau dintr-o degenerare treptată: în acest caz, stilizarea şi geometrizarea formelor şi a motivelor apar ca desăvîrşirea unui proces de deformare progresivă în raport cu modelul original. Se cuvine să adăugăm că deşi nu au aderat la acestei teorii, numeroşi călători au participat la descoperirea şi la recunoaşterea artelor exotice, de pildă Robert S. Rattray care a scris despre artele ashanti (Africa de Vest), Guenter; Tessmann şi Emil Torday care au cercetat unul populaţia fang, celălalt populaţia kuba din Africa centrală, sau Karl von den Steinen care a studiat ornamentul, desenul & sculptura indienilor din Brazilia centrală şi tatuajele marchiziene.

Perioada a fost foarte bogată în scrieri care se bazau în esenţă pe studiul colecţiilor din muzee şi tratau despre reprezentarea în artă şi despre ceea ce se numeşte „stil", desemnînd formele în dimensiunea lor structurală şi combinatorie. Autorii lor au fost istorici sau iubitori de artă înainte de a fi antropologi. Unul dintre ei, Alois Riegl (1858-

' *Cf.* Robert Goldwater (1988) [1938], *Le primitivisme dans l'art modeme.* Paris. PUR ..Sociologie d'aujourd'hui"".

1905), fără a adera la concepția evoluției uniliniare a culturilor umane, a reluat anumite chestiuni evoluționiste : în prima sa mare lucrare, *Stilfragen* (1893), a făcut o analiză formală a ornamentației vegetale, concepută într-o perspectivă diacronică (nașterea și dezvoltarea acestui tip de ornament din Egipt și Mesopotamia pînă în Bizanț și în lumea arabo-musulmană, trecînd prin populația maori). Procedînd astfel, Riegl folosea noțiunea de gramatică a formelor, enunțată deja de alții înaintea lui[6]. Această concepție a fost reluată apoi de alți teoreticieni ai artei și împărtășită de Franz Boas (1858-1942), primul antropolog care a studiat artele neoccidentale, considerînd limba un fel de paradigmă pentru înțelegerea oricărui sistem simbolic.

Boas respinge tezele evoluționiste și propune o abordare istorico-difuzionistă. Din 1897 pînă în 1927[7] el își consacră o parte a cercetărilor artei indienilor de pe coasta de nord-vest a Americii de Nord. Pentru el, fiecare cultură este o singularitate, rod al unui parcurs istoric specific și al unor împrumuturi sau respingeri, idei, stiluri și categorii gramaticale. Textele sale abundă în abordări ale artelor amerindiene, dar și asiatice, siberiene sau africane și conțin întrebări cu privire la modurile de difuzare a formelor decorative, la geometrizările pornind de la un model animal, la definirea stilului. El încearcă să le determine modurile de formare în raport cu imitarea naturii, cu constrîngerile tehnice impuse de materialul prelucrat și de spațiul de decorat, cu factorii istorici și psihologici, și să le precizeze principiile structurale (simetrie, repetiție, dedublare). Boas se străduiește să definească relațiile dintre forme și semnificații, pe care le consideră total independente. Ii datorăm în sfîrșit faptul că a fost primul care a avut în vedere rolul meșteșugarului, capacitatea sa de a inova și importanța plăcerii estetice atît în artele plastice cît și în alte moduri de expresie ca dansul, poezia sau cîntul ; pentru Boas, forma perfectă și arta nu apar decît atunci cînd tratarea tehnică este pe deplin stăpînită.

Din anii treizeci pînă în anii cincizeci au fost întreprinse cîteva studii, în special asupra Africii, unde arta ca atare a fost un subiect de cercetare pe teren[8]. Primul dintre acești etnologi este Hans Himmelheber care a realizat, la populațiile atutu și gouro din Coasta de Fildeș, o serie de anchete pe lîngă sculptorii înșiși, pe care îi desemnează drept artiști, încercînd să le surprindă concepția despre artă. A fost urmat pe această cale de F. M. Olbrechts și Jan Vandenhoute, care au cercetat de asemenea unele societăți din Coasta de Fildeș, interesîndu-se de statutul artistului în sînul grupului său social, ca individ și creator, și efectuînd analize stilistice. Problemele rolului, a locului artistului în societatea sa și a criteriilor de evaluare stabilite în sînul ei traversează întreaga reflecție a acestei epoci și este cercetată pînă în zilele noastre : stau mărturie scrierile lui Melville J. Herskovits (Danhome), Justine M. Cordwell (populațiileyoruba și bini din Nigeria), William Fagg sau Henry Drewal (yoruba), William d'Azevedo (populația gola din Liberia), Karel Kupka (Țara lui Arnhem în Australia), Adrian A. Gerbrands (populația asmat din Noua Guinee)... Analiza stilistică a constituit de asemenea 0 cale importantă de cercetare urmată de Gerbrands, Anthony Forge (regiunea Sepik

[1] Par Owen Jones, de exemplu. în *The Grammar of Ornament.* 1868, Londra, Bernard Quarich.

[2] Un rezumat al lucrărilor sale despre artă a fost publicat în *Primitive Ari.*

[3] *Cf.* Adrian A. Gerbrands (1957). *Art as an Element ofCulttire espeeiallv in Negro-Africa.* Leiden, E. .l. Brill.

din Noua Guinee), John Fischer (populaţia dan din Coasta de Fildeş) sau Bill Holm care a continuat opera lui Boas asupra artelor de pe coasta de Nord-Vest. Din aceeaa perspectivă, o istorie a artelor societăţilor neoccidentale lipsite de scriere este în cut de elaborare (Henry J. Drewal, William Fagg, Sally Price).

Antropologia artei s-a dezvoltat puţin în Franţa. Această situaţie se datorează» mare parte poziţiilor adoptate de fondatorii Muzeului Omului, Georges Henri Rivierqi Paul Rivet, pentru care artefactele erau înainte de toate martorii ştiinţei tehnologice,» vieţii sociale, rituale şi religioase şi ai sistemelor de gîndire ale societăţilor unde au fos produse. O asemenea atitudine intelectuală a avut drept consecinţă frînarea, dacă ral chiar interzicerea oricărei studieri nu numai a statutului şi a rolului artistului sau a noţiunii de stil, ci şi a funcţiei artei în societăţile neoccidentale, a rolului reprezentărilor materia lizate, a iconografiei sau a concepţiilor estetice autohtone. Punctul de vedere adoptat mai tîrziu de Georges Henri Riviere cu ocazia unor expoziţii preliminare, apoi la deschij derea noului Muzeu al Artelor şi Tradiţiilor populare (situat pînă atunci în clădirea Palatului Chaillot unde îşi are sediul Muzeul Monumentelor franceze) în 1975, o dată cu inaugurare Galeriei culturale şi a secţiilor consacrate esteticii şi artelor aplicate, nu este suficiej pentru a schimba cursul lucrurilor. Totuşi, în introducerea la catalogul[9] expoziţiei pra mergătoare deschiderii secţiilor susnumite ale aceleiaşi galerii, el dezvăluie numeroasei întrebări ridicate de studiul artelor populare franceze, asemănătoare în toate privinţei cu cele generate de artele multor societăţi neoccidentale şi care sugerează tot atît posibile studii viitoare : legăturile ce unesc arta populară cu arta savantă, importa» aportului urban şi a relaţiilor dintre oraş şi sat, chestiunile presupusului anonimat! operelor sau ale caracterului lor de producţii colective, cele ale schimbărilor stilistic ale conştiinţei estetice şi ale inspiraţiei etc. Două cercetări fac excepţie, acelea alei Claude Levi-Strauss şi mai ales ale lui Andre Leroi-Gourhan.

Opera lui Levi-Strauss e traversată de numeroase întrebări despre artă, fie ci vorba de arta amerindiană, în special de pe coasta de Nord-Vest sau despre arta modei occidentală[10]. Două texte propun în mod special o abordare antropologică, unul pubi în capitolul XIII *din Antropologia structurală,* celălalt alcătuind materia unei cârti,! *voie des masques.* Preocupările epocilor precedente se mai fac încă simţite. în prinj text, autorul compară două cîte două patru expresii artistice, decorurile pictate di coasta de Nord-Vest şi arta Chinei arhaice pe de o parte, picturile faciale ale fetrwj caduveo din Brazilia şi tatuajele maori de cealaltă. Toate au acelaşi principiu struca acela al unei compoziţii simetrice, analizată deja de Boas pentru arta de pe coaslj Nord-Vest: ele recurg la asimetrii de detaliu care, pentru primele două exemple, zintă forma unui corp sau a unei feţe printr-o imagine dedublată *(split represeri* alcătuită din două profiluri alăturate. Pentru aceste arte aparţinînd unor regiuni şi diferite, autorul propune să se recurgă ia analiza structurală în vederea stabilirii cons interne, nu una istorică şi generată de o difuzare ipotetică, ci una logică sau psihol

' *Tresors d'arl populaire dans fes Pays de france* Editions des Musees nationaux. 1936.

[1,1] în ceea ce priveşte poziţiile antropologului referitoare la artă. vezi Georges Charbonnier (1961 *avec Claude Levi-Strauss,* Paris, Pion, 10-18.

Strîns legate de organizarea socială, aceste reprezentări exprimau, prin motivele şi compoziţia lor, în cadrul unor societăţi puternic ierarhizate, diferenţele de rang şi de grad ale prestigiului: principiul determinant al dedublării reprezentării s-ar afla în dualitatea unde decorul ar fi proiectarea grafică a unei alte realităţi sociale, magice sau religioase pe un suport (faţă, obiect în două sau trei dimensiuni). In *La voie des masques* Levi-Strauss compară, din punct de vedere al facturii şi culorii lor, măşti de pe coasta de Nord-Vest pe care le pune în relaţie cu miturile corepunzătoare. Asemenea miturilor, scrie el, măştile nu pot fi interpretate ca obiecte separate : dacă din punct de vedere semantic un mit nu dobîndeşte sens decît o dată reaşezat în grupul transformărilor sale, la fel o mască reprezintă, din punct de vedere plastic, o replică la altele cărora le converteşte culorile şi formele în diferite combinaţii. El demonstrează că funcţiile sociale sau religioase atribuite diferitelor măşti, care sînt opuse pentru a fi comparate, se află în acelaşi raport de transformare ca factura, grafismul şi culorile măştilor înseşi; originalitatea unui stil, datorată în parte împrumuturilor, s-ar explica îndeosebi printr-o dorinţă conştientă sau inconştientă de a se afirma diferit. Stilul ar avea deci un rol identitar.

Problema artei nu constituie o componentă esenţială a operei lui Levi-Strauss ; ea se află, dimpotrivă, în centrul operei lui Leroi-Gourhan, consacrată în mare parte artelor mobiliară şi parietală din paleoliticul superior. în concepţia preistoricului cu privire la originea omului, arta sau mai exact estetica joacă un rol la fel de important ca dobîndirea uneVXev, deci a tehnicii şi a limbajului. El vede în adecvarea formei la funcţie expresia desavfrş/tă a unei estetici prime, numită de el estetică funcţională, prezentă deja în silexurile cioplite ale preistoriei. Leroi-Gourhan abordează estetica dintr-o perspectivă paleontologică ce ţine atît de biologic — întrucît invocă întreaga gamă de percepţii — cît şi de social, permiţînd subiectului o inserţie afectivă în societatea sa: în cazul omului, intelectualizarea senzaţiilor pare a fi ajuns la perceperea şi la producerea reflectată a formelor şi a codurilor ce se află la temelia vieţii sociale. Omul este om, ne spune el, pentru că este un creator de imagini şi simte plăcerea de a le face, iar opera de artă apare ca singurul martor ce poate să clarifice anumite aspecte esenţiale ale comportamentului mental al oamenilor din paleolitic. Leroi-Gourhan a moştenit şi el problematicile anterioare ale difuzării şi ale stilului, cu care s-a confruntat la rîndul său. El propune totuşi o abordare diferită a lor: comparînd temele artelor populare ale Eurasiei septentrionale (1943) şi transformările lor în timp şi spaţiu, el încearcă să surprindă principiile care guvernează această dublă mişcare unde permanenţa marilor teme iconografice coexistă cu perpetua lor variaţie morfologică. Deşi nu reia expresia „gramatica formelor", Leroi-Gourhan, pornind de la observarea şi descrierea acestora, mai ales în arta parietală, avansează o idee apropiată conform căreia formele, prin structura lor şi prin logica combinatorie ce le organizează, produc sens. Analiza formală l-a condus la stabilirea unei tipologii cu scopul de a permite compararea operelor, a punctelor de vedere diacronic şi sincronic. Terenul său privilegiat de studiu este sanctuarul paleolitic organizat atît spaţial cît şi iconografic conform unei ordonări structurale precise, unde cuplurile sexual complementare de animale figurative şi de semne geometrice sînt pictate în locuri determinate. Leroi-Gourhan distinge patru niveluri progresive articulate în jurul relaţiei-de opoziţie între realism sau figurativ şi geometric sau abstract, o analiză care îl face să

noteze particularităţile culturale regionale. El caută în imaginile paleolitice urmele expresiei unor noţiuni abstracte precum timpul sau spaţiul, nu pentru a deduce din ele liniamentele unei gîndiri magico-religioase, ci pentru a surprinde legile interne care guvernează reprezentarea picturală şi grafică în gîndirea paleolitică.

In pofida preludiului promiţător al lucrărilor lui Boas, antropologia artei a întîmpinat cîteva dificultăţi în a fi recunoscută ca domeniu al antropologiei sociale şi culturale". La originea acestui dezinteres care, din anii douăzeci pînă în anii şaizeci, a provocat absenţa problematicii artei din marile preocupări antropologice, s-ar afla mai mulţi factori: printre ei se numără moştenirea dificilă lăsată de abordarea evoluţionistă şi mai ales continuarea unor studii alcătuite în esenţă din tipologii descriptive bazate pe colecţiile din muzee, deci rupte de contextul etnografic şi folosind noţiuni şi o terminologie neadaptate deoarece sînt calchiate după acelea utilizate de istoria artei clasice (Forge, 1973 ; Goldwater, în Forge, 1973 ; Morphy, 1994). Arta a reintegrat apoi antropologia culturală sub impulsul dezvoltării unei antropologii care studiază simbolismul conceput ca sistem de semne şi ţinînd de o semiologie şi de o teorie generală a sensului; printre eseurile de antropologie a artei din această categorie se numără abordările structurale ale lui Levi-Strauss sau Leroi-Gourhan. Influenţa lingvisticii s-a făcut în general simţită în lucrările care consideră arta sau toate modurile de reprezentare materializate ca sisteme de semnificaţie destinate comunicării (Gerbrands, Daniel P. Biebuyck) prin intermediul relaţiei între semne organizate într-un mod comparabil cu limbajul vorbit. Nancy Munn (în Jopling, 1971) realizează un studiu al desenelor pe nisip walpiri (Australia centrală). Sistemul grafic walpiri poate fi considerat un model al genului, în măsura în care numeroase societăţi au recurs la astfel de moduri de expresie : motivele geometrice figurează elemente ale peisajului, ale activităţii umane sau ale miturilor. In număr finit, ele corespund din punct de vedere grafic unei logici structurale proprii şi trimit fiecare la un ansamblu de referenţi, închis la rîndul său : astfel, un cerc poate figura un cuib, o groapă cu apă, un arbore, o colină, un foc, un ou etc. Conturarea acestor motive însoţeşte nararea unor istorii mitice ; motivele îşi pierd atunci polisemia pentru a dobîndi o semnificaţie particulară, în funcţie de alte motive solicitate şi de povestirea corespunzătoare. Dar nu o pierd decît parţial, căci ambiguitatea rămîne : chiar dacă, într-o situaţie de enunţare dată, un motiv, un obiect sau o imagine sînt utilizate pentru una din accepţiunile lor, toate celelalte rămîn prezente în arierplan şi tocmai în această ambivalenţă rezidă fără îndoială partea esenţială a eficacităţii lor în timpul ritualului (Introducerea lui Forge, în Forge, 1973). Anumiţi antropologi din trecut, cum ar fi Marcel Griaule pentru artele din Africa sudaneză, s-au lovit de expansiunea semantică nelimitată a acestor ansambluri de semne, a căror logică internă nu poate fi înţeleasă decît printr-o analiză relaţională şi contextuală.

Cf. Howard Morphy (1994). ..The anthropology of art", în T. Ingold (ed.). *Companion Encyclopaedia ofAnthropologX', Hiirnanity, Culnire and Social Life.* Londra. New York. Routledge : 648-685.

3. **NOI PERSPECTIVE**

Cea mai mare parte a lucrărilor despre artă realizate pînă în prezent este consacrată studiului funcţiilor sale, socială, politică, economică, religioasă, identitară (Graburn, Thomas, Phillips şi Steiner) şi simbolică ; acest ultim aspect a generat numeroase scrieri referitoare atît la rolul imaginilor sau al obiectelor într-un context ritual prin prisma modului în care sînt utilizate, cît şi la analiza iconografiei lor. Anumiţi antropologi se opun din acest punct de vedere unei arte subordonate unei interpretări semantice exterioare, pentru a propune o alta unde arta e concepută ca un mijloc de a acţiona asupra lumii. Forge (în Jopling, 1971), tratînd despre picturile ce ornează faţadele caselor ceremoniale abelam din regiunea Sepik în Noua Guinee, reaminteşte că autorii lor nu au mituri şi nu propun nici o exegeză care le-ar putea explica iconografia; imaginile pictate sau sculptate abelam, precum şi alte expresii — arhitectură, dans — constituie moduri de comunicare vizuale specifice şi autonome, apte de a fi apreciate estetic în funcţie de sistemul de valori propriu populaţiei abelam şi acţionează în mod concomitent la cuvintele şi gesturile rituale. Mesajele vehiculate de aceste imagini exprimă anumite idei despre natura omului—în special despre masculinitate — şi despre cultura sa, populaţia abelam fiind însă incapabilă să le definească cu claritate, deşi ele sînt esenţiale pentru permanenţa structurii lor sociale. Dacă Forge îşi mai pune încă întrebări cu privire la conţinutul semantic al imaginilor, Alfired Gell respinge această problemă deoarece nu o consideră specifică artei. Pentru el, arta se defineşte ca unul din termenii unui „sistem de acţiune" *(agency),* un ansamblu relaţional cuprinzînd artistul sau meşteşugarul, destinatarul şi entitatea reprezentată, mai degrabă decît ca un suport al propoziţiilor simbolice (Gell, 1998). Arta ar ţine de tehnologie (Gell, în Coote şi Shelton, 1995) şi ar fi, asemenea acesteia din urmă, capabilă să transforme şi să acţioneze nu atît asupra materiei cît a oamenilor, producînd efecte de ordin cognitiv şi psihologic : atenţia se îndreaptă mai ales spre motivele ornamentale, de exemplu acelea de la prorele canoelor trobriandezilor din *kula* şi asupra efectelor emoţionale pe care le provoacă : frică, dorinţă, teamă, fascinaţie... Conform teoriei antropologice şi universale a artei pe care a încercat s-o elaboreze, evaluările de ordin estetic nu sînt luate în seamă decît întrucît joacă un rol în procesele sociale de interacţiune. Ideile lui Gell se înscriu la rîndul lor într-un demers funcţional ist, marcat de psihologia artei şi de cognitivism.

Indiferent de opinia autorilor lor cu privire la acest subiect, abordările expuse mai sus nu se exclud unele pe altele ; dimpotrivă, ele se completează şi interesează toate cel puţin una din feţele artei. Dar ele lasă în mare măsură de-o parte ceea ce se află în tentnil oricărei reprezentări plastice, vizuale, gestuale sau sonore, şi anume chestiunea formei şi a structurii sale (dar şi pe aceea a culorilor sau a materiei), nucleu de ireductibilitate unde se află amprenta mîinii, a corpului şi a gîndirii omului ; ele omit de asemenea să-şi pună întrebări cu privire la concepţiile estetice autohtone. Boas, Levi-Strauss sau Leroi-Gourhan au pledat fiecare pentru înţelegerea stilului conceput ca o

logică de organizare formală producătoare de semnificaţii. Ei au pus accentul pe reia dintre forme sau culori, dintre îmbinarea lor şi organizarea socială, dintre structs mitice şi diverse procese simbolice ; imaginile, obiectele sau muzica ar constituia, tot atîtea transcodaje formale (şi materiale) ale unor convenţii şi principii cultura Aceste analize, structurale în principiile lor, au omis să-şi pună întrebări cu privi» proprietăţile concrete şi sensibile ale materiilor, formelor, culorilor, mirosurilor, zgomot şi sunetelor şi la modul cum au fost ele percepute şi tratate în concepţiile autohtona! cuvine să reamintim aici că întrucît analiza perceptivă ţine de o activitate logică a simţii studiul categoriilor conceptuale autohtone proprii acestor activităţi şi modul în care utilizate pentru a descrie operele oamenilor şi ale naturii, precum şi efectele crea» ele asupra spectatorului sau auditorului alcătuiesc un domeniu al antropologiei arta

De îndată ce sînt alese, comentate şi interpretate de om, operele umane sau produse de natură nu constituie nişte substitute concrete ale unor idei abstractei nişte cîrje ale limbajului, ci moduri autonome de transcriere şi de înţelegere a relat omului cu semenii săi şi cu lumea, folosind combinarea şi transformarea proprieti materiei. Spectacolul oferit de un ritual unde dansează măşti provoacă în rîndul asiste şi al dansatorilor o stare emoţională puternică, însoţită, chiar dacă nu e come™ aceşti termeni, de o reflecţie asupra forţelor ce se manifestă în acel moment, refle bazată pe observarea modurilor de apariţie a acestor forţe care solicită în egală mij materialele, formele, zgomotele şi miresmele. Omul organizează aceste proprietăţi crete şi sensibile atît pentru a produce sens cît şi pentru a acţiona asupra simţii/ realizînd o creaţie în acelaşi timp individuală şi corespunzătoare, în diferite grade, model colectiv definit de cultură.

Estetica trebuie privită ca fiind intrinsec legată de această problemă a modJ concretului şi trebuie abordată astfel încît să poată fi dezvăluit modul în care estef cepută şi înţeleasă de cei prin care şi pentru care ea există, în scopul de a surpa cum aceste diferite proprietăţi sînt alese, privite, ascultate, exprimate, apreciate» reproduse (creînd astfel continuităţi stilistice), deoarece sînt resimţite ca esenţiale, u operele umane sau naturale, unele sînt mai preţuite decît altele, căci au trăsături fom materiale, cromatice, sonore etc, recunoscute ca exprimînd anumite valori în moda mat complet şi mai satisfăcător pentru simţuri şi pentru spirit (fie că sentimentele inv ţin de plăcere, de admiraţie, de groază, de melancolie etc). Valorile pot fi de economic atunci cînd atenţia acordată finisării unui obiect şi a decorului său af succesul comercializării sale, războinice atunci cînd ornamentaţia, cea a corpurilor scuturilor la popoarele din Oceania de exemplu, are puterea de a fascina şi de a l duşmanul, spirituală atunci cînd anumite calităţi vizuale au facultatea de a *den* însăşi esenţa zeilor sau a strămoşilor, cum ar fi strălucirea care dezvăluie pir ancestrală la populaţia yolngu din Australia (Morphy, în Coote şi Shelton. 19a lumina puternică la populaţia bwaba (vezi *suprā)* ; ele pot fi de asemenea val legăturii sociale, fapt ilustrat de cîntăreţii peul din Burkina Faso atunci cînd cauţi

[12] *Cf.* Peter Ter Keurs şi Dirk Smidt (ed.) (1990), *The Language ofthings — Stuc/ies in Einocommum* Leiden. Rijksmuseum voor Volkenkunde.

Ctrl .. fr N r,q wstuDWJfV s3p i SU3S 3q« - OQQe) 3 ^ ^ J _j —_ ——

nes(966\ L

mpj^P B V
• ^ S u i ^ P

B.inS\sB UBS
uvpio sp U
9 ^ 0 0 M 1 \ 3 \ 9
p o i n p ° w

9puudJns
_w d ais3

uopuOT1 0 ^ « « - ^ uy ,muiui ,a,0 «g£ ~*

inun'a

-uoo .

SffiS
9\9 3
\

3p3

.nu,) ««nnnț ** •"*?£ £ âd aRifc M * ^^ .«aț r* u î "' 1 2 2 S * ««W M

.l

Price S. (1995) [1989], *Arts primitifs ; regards civilises,* Paris, Ecole naționale Beaux-Arts

Capitolul 8

Etnolingvistica, pragmatica și rîmpul cognitiv

Aurore Monod Becquelin, Valentina Vapnarsky

1. ETNOLOGIA, LINGVISTICA, ETNOLINGVISTICA

Etnolingvistica se ocupă de înțelegerea și interpretarea enunțurilor, discursurilor, povestirilor rostite în situații de interacțiune; printre acestea Se numără ancVieta etnologică și, în mod deosebit, dialogul etnolog/informator. *Etnologie și lingvistică* în *cooperare* —lucrări independente și nu juxtapuse — ea se ocupă de sens și făurește instrumentele de investigare a *mentalului* și a *trăitului,* ceea ce o obligă să elaboreze un loc semantic-conceptual destul de abstract pentru a trata despre a spune și a face, despre vorbire și acțiune. Etnolingvistica a contribuit la evoluția concepțiilor despre limbă și comunicare în lingvistică, din care a făcut și face parte[1].

Se consideră în generai ca act de naștere al lingvisticii învățătura lui Ferdinand de Saussure, care o separă de disciplinele consubstanțiale ca filosofia, istoria, psihologia, gramatica comparată. Lingvistica propune astfel o *teorie a comunicării* și o *teorie a semnului.* Eliminînd din preocupările sale imediate limbajul (facultate înnăscută) și vorbirea (limba în exercițiu), ea își definește scopul și metoda, și anume descrierea sistemului limbii întemeiată pe un corpus limitat. Termenii „structură" și „structuralism" care vor apărea mai tîrziu au o importanță deosebită în lingvistică, făcînd din ea pentru o vreme călăuza științelor umane.

Abia după aceea este introdusă și *vorbirea* în analiză, o dată cu subiectul, cu ancorarea sa spațio-temporală și raportul cu enunțul, toate acestea constituind enunțarea[2].

[1] Vezi lucrările lui Culioli, Guillaume. Pottier, Tesniere.

[2] Legată de enunțare, fără a-i fi coextensivă, subiectivitatea se află pretutindeni într-un enunț, dar în grade diferite: în afara deicticelor. a explicitării, există ceea ce Kerbrat Orecchioni (1990) numește „subiectiveme"" afettîxe (micuț), evaluative *{mare),* modalizatoare *(un fel de),* axiologice (e\ aluativ) *(viteaz).* In dialog, ele *sîntnu* doar mărcile subiectivității locutorului. ci și tributare alocutorului: *..puloverul tău e grețos"* devine

Se aprofundează studiul a ceea ce consituie carnea fragilă a discursului şi care ral poate fi interpretat decît în prezenţa interlocutorilor: pronume demonstrative, personale] timpuri, aspecte sau modalităţi. Incompletudinea lor devine evidentă atunci cînd, tn literatură, Kafka, Faulkner sau Joyce suprimă sau răstoarnă reperele necesare clarificări» sensului, cufundînd cititorul într-un spaţiu derutant al libertăţii interpretative. *Situaţi* de discurs, contextul, intenţionalitatea individuală şi cotidiană precum şi cea colectivă] rituală sau didactică sînt integrate în analiză.

O nouă perspectivă îşi face apariţia atunci cînd, în anii cincizeci, sub influenţa Iul Austin şi a filosofiei analitice (şcoala de la Oxford), se ia în considerare faptul că limba: nu e făcută doar pentru a informa, ci şi pentru a acţiona şi a „interacţiona" : se redes-| coperă astfel forţa şi efectul vorbirii, ceea ce se numeşte *forţele ilocuţionare şiper-l formativitatea.* A spune J u r" într-un tribunal nu înseamnă doar a descrie ceea ce faci, ci şi a depune un jurămînt care te angajează. Statutul logico-formal al limbajului, inten-J ţionalitatea locutorului şi conştiinţa faptului că „a spune înseamnă a face" extind cîmpul semanticii în mai multe direcţii: pe de o parte, spre constrîngerile biologice/cognitivej exercitate asupra „omului de cuvinte"[3] (limbajul conceput ca facultate universală), spre constrîngerile lingvistice (ale unei limbi particulare) şi culturale (utilizările şi codurile „învăţate") ; pe de altă parte, spre *libertatea de expresie* a locutorului *hic et nune.* Se] au în vedere aici *inferenţele* care îi permit emiţătorului „să nu spună tot" şi interlocutorului să înţeleagă tot — inferenţe care provin dintr-o cunoaştere împărtăşită sau presupusă ca atare (lingvistică, enciclopedică, tehnică). Schemele de comunicare, teoriile semnului, modelele înţelegerii şi cele ale producerii utilizate în aceste noi analize induc cîmpuri de experienţă şi de cercetare foarte diverse.

Paginile următoare parcurg în timp cercetările de *etnolingvistică,* apoi *cercetările cognitive:* lingvistica enunţului, lingvistica enunţării, pragmatica, antropologia cognitivă; ele ilustrează o temă constantă, categorizarea, şi propun cîteva direcţii de cercetare cum ar fi dialogul, manipularea indicilor lingvistici, schimbările cognitive, reprezentarea cunoştinţelor, memoria. Semiologiei, vast program de origine structuralistă, i s-au atribuit scopuri mai precise şi mai specifice pe care etnologul este dator să le cunoască. Unii vor ajunge la nişte rezultate, alţii îi cer doar colaborarea, în sfîrşit alţii reprezintă probabil noile căi ale etnologiei înseşi. Ştiinţele cognitive descoperă constrîngerile neuro-fiziolo-gice şi partea comună de universalii ce face omenirea capabilă să se înţeleagă pe sine, în timp ce etnolongvistica şi etnologia îi specifică mai mult diversitatea.

1.1. Despre limbi şi despre culturi

Punctul de plecare al reflecţiei etnolingvistice ar putea fi pur şi simplu evidenţa *pluralităţii* limbilor— limbi, dialecte regionale, graiuri locale, sociolecte, idiolecte, cu variantele lor legate de sex, vîrstă. activitate sau limba de origine — şi a *diversităţii*

..puloverul tău mi e curat" dacă vrem să menajăm sensibilitatea unui copil sau dacă ne adresăm unui superior ierarhic.

[3] C. Hagege (1985), *L 'homme de paroles.* Paris. Fayard.

utilizărilor — multilingvism, genuri ale discursului, repertoare stilistice, variaţii contextuale, niveluri şi registre de limbă în interiorul unei limbi, a unui dialect şi chiar la un individ.

Experienţa fiecăruia începe cu perceperea dificultăţii de a înţelege, de a vorbi, de a traduce o altă limbă, mai ales dacă ea e legată de un ansamblu cultural diferit. Ne aflăm atunci în faţa centralităţii *traducerii* şi a *transmiterii,* operaţie fundamentală a exerciţiului limbii[4] şi obiectiv al studiului etnolingvistic. *Limba şi cultura* trebuie aşadar confruntate, pentru că ele se află într-o *dependenţă* constantă una faţă de alta ; în acelaşi timp nu există *nici un mecanism regulat de afectare* a uneia de către cealaltă, *nici o cauzalitate globală* a unui domeniu asupra celuilalt.

1.2. Dar gîndirea?

Exercită oare limba un tip de constrîngeri asupra gîndirii, cunoaşterii — cunoştinţe, procese mentale de elaborare a sensului — şi poate chiar asupra percepţiei? In ce măsură capacităţile cognitive exercită constrîngeri asupra limbajului, asupra învăţării şi a constituirii limbilor? Care este natura acestor constrîngeri şi la ce nivel operează ea?

Dificultatea de a răspunde la aceste întrebări provine, aşa cum se poate bănui, din două orizonturi:

— nu există o articulare mecanică între elementele lexicale, elementele gramaticale şi conceptualizări; nu se pot extrage din influenţele culturale reguli şi categorii gramaticale, nici invers;

— conexiunea inteligibilă şi simulabilă a principiilor şi operaţiilor gîndirii şi a proprietăţilor creierului nu este încă descifrată, chiar dacă unele forme de gîndire complexe pot fi deja materializate.

Relaţiile între *gîndire, limbă* şi *cultură* au dat naştere unor teorii şi unor controverse dependente istoric de celelalte ştiinţe umane sau experimentale. Astfel, ideea formatării viziunii despre lume a unui popor prin categoriile limbii sale, idee popularizată de ipoteza numită a lui Sapir şi Whorf (cf. p. 196) a fost ilustrată de diferite discipline, printre care istoria şi filologia (Humboldt). Invers, curentul teoretic al gramaticii generative[5], insistînd asipra caracterului înnăscut al facultăţii limbajului, refuză orice influenţă profundă a unei limbi asupra gîndirii. Chiar dacă nu putem minimaliza distanţa crescîndă dintre preocupările universaliste şi dragostea pentru particularism[6], s-ar părea că există totuşi o posibilă poziţie de mijloc între adepţii unui „tot cerebral" şi cei ai unui „tot cultural", opoziţie exprimată prin numeroase paradigme binare: universal/relativ, înnăscut/dobîndit, propriu unei cercetări experimentale/sau unei analize comportamentale etc. Evantaiul

[4] R. Jakobson (1968). *Essais de linguistique generale.* Paris. Minuit.

[5] Gramatica generativă se naşte în anii şaizeci, avîndu-l ca prim teoretician pe Noam Chomsky.

[6] „Cel ce iubeşte limbile este îndrăgostit de alternate. Cea a culturilor, prin intermediul celei a limbilor", Hagege, *op. cit.,* 1985 : 294.

cercetărilor este imens, dar, paradoxal, nimeni nu mai poate fi specialist. Etnologul care I se apleacă asupra transmiterii povestirilor ajunge să se intereseze atît de protocolurile experimentale privind memoria sepiei[7] sau de cartografia irigației sangvine cerebrale diferențiale după limbile vorbite, cît și de utilizarea timpurilor în povestiri și de etnografia] atitudinilor într-un sistem de rudenie.

Antropologul poate da astfel o „turnură" acestei problematici traducînd-o în întrebări apropiate : ce poate spune despre relațiile de putere asupra obiectelor, ființelor sau naturii fără a repera marcatorii posesiunii? Cum pot fi înțelese proiecția în viitor sau statutul trecutului fără a elucida filtrul sistemului temporal? Cum poate fi realizată cogniția spațiului fără a aprofunda sistemul deictic al limbii[8]? Nu este oare util să fie reperat statutul mitului sau al visului prin referire la negațiile ce pot fi diferite după cum ceea ce neagă este realul, ficțiunea sau eventualul?

Schema relațiilor de tip posesiv în trumai (limbă amazoniană din Brazilia)

Posesiune „inalienabilă"		**Posesiune „alienabilă"**	
Rudenie	**Părți ale corpului**	**Obiecte identitare**	**Obiecte non-identitare**
isi~u Tatăl său	*kat-ake* Mîna sa	*ydych-ake* Arcul său	*hine-kte taxu* Cuțitul său
tsi—atachnam Nepotul său paralel			***hine-kte*** *deta* Nepotul său încrucișat

Toți termenii de rudenie se declină în același mod, cu excepția termenului pentru „nepot încrucișat", ale cărui statut și tratament gramatical sînt diferite. De ce? întrebare adresată lingvistului, etnologului sau și mai bine ambilor?

1.3. Despre sens, dar nu cel imediat

Cum construiește înțelegerea și producerea unui enunț o ființă umană înscrisă într-un loc, un tip, o societate, o cultură, o situație?

A înțelege „Poți să-mi deschizi asta?", „ești ud leoarcă de transpirație, berea e aici", „încă un pas și camionul l-ar fi strivit", „o, ce frumos ești!", „omul ăsta e un adevărat

[7] L. Dickcl (1999). „Effets de l'experience precoce sur la maturation des capacites mnesiques de l'ontogencse embryonnaire chez la seiche", *Annales de lafondation Fysseru* 14 : 86-95.

[8] Sistem de termeni care. enunțați, se referă Ia situația de enunțare din punct de vedere spațial („aiciS ..acolo"), de exemplu temporal („ieri", timpuri verbale) sau participativ (pronume personale).

leu", adică a ajunge să interpretezi „corect" enunţurile cele mai cotidiene, dar şi cele mai sofisticate din punct de vedere retoric, reprezintă rezultatul unor calcule complicate care folosesc contextul, descoperă inferenţele, percep ironia, descifrează metafora, utilizînd discursul înconjurător, situaţia imediată, ştiinţa împărtăşită. Luarea în considerare a acestui ansamblu eterogen de informaţii e fundamentală. A încerca să interpretezi *„Le complet pour le 14!"* („Complet la 14!") cu ajutorul dicţionarului limbii franceze şi al gramaticii lui Bescherelle înseamnă să stai mult şi bine fără a putea să hotărăşti dacă e vorba de o omletă cu brînză şi şuncă pentru clientul de la o masă într-un restaurant sau de ablaţiunea totală a unui plămîn pentru bolnavul din camera 13 numită „paisprezece" la spital.

Primul element este sensul numit *„literal". „Leul este un patruped', „Tigrul aleargă'"* ne par a fi nişte enunţuri a căror semnificaţie se produce pornind de la un lexic şi de la o gramatică, forme vectoare ale sensului. Evaluarea şi eventual discutarea acestor enunţuri pun în relaţie o ştiinţă lingvistică, o ştiinţă enciclopedică şi o logică a Adevăratului şi a Falsului. Acest sens (mai mult sau mai puţin) supus legilor vericondiţionalităţii este numit adesea „semantico-referenţial".

Dar o dată cu aceste reguli se stabilesc alte tipuri de chei, conexe sau necesare (sens circumstanţial, contextual, metaforic, figurativ...). Una dintre operaţiunile interpretării ţine de *consecinţele directe ale enunţării: „eu"* este un altul dacă pronumele nu e folosit de acelaşi locutor, la fel cum „mîine", „acolo", „în faţă" sau „în spate" nu au aceiaşi referenţi (dată, localizare) dacă momentul, locul şi enunţătorul nu sînt aceiaşi. Cealaltă operaţiune constă în constituirea *regulilor inferenţiale* pornind de la cunoştinţele comune interlocutorilor, indiferent de natura lor. De exemplu, evaluarea situaţiei permite să se atribuie unor indici (lexicali, morfologici, fonologiei, tactici sau sintactici) o reprezentare a ceea ce „vrea să spună" celălalt, a *intenţiei* sale. într-o secvenţă ca : „m-am săturat cu adevărat să fiu aici", calculul sensului pretinde o serie de inferenţe (extrase din contextul imediat, dintr-o viaţă în comun, dintr-o tradiţie culturală comună etc.) pentru a înţelege intenţia de semnificare *(la magazinul Samaritaine, la Paris, cu tine),* „ceea ce înseamnă a vorbi". Punerea în abis a inferenţelor este problema majoră a in(ter)comprehensiunii.

Regulile care permit modelizarea anumitor raţionamente şi tragerea unor concluzii din ele nu sînt totuşi suficiente pentru a ajunge la interpretarea corectă. într-un schimb de replici simplu:

— „Mergi mîine pe Champs-Elysees?
— într-o seară ca aceasta!"

interpretul trebuie să cunoască interacţiunea socială aflată în joc, *schemele* situaţiilor, cea a „adunării populare" şi comportamentele posibile ale indivizilor, interpretabile din punct de vedere cultural, pentru a putea ghici răspunsul corect: (1) da, voi merge sau, dimpotrivă (2) nu, nu voi merge , căci în seara de 31 decembrie 2000 (referinţa pentru cleixis) va fi o mulţime imensă pe Champs-Elysees pentru a saluta anul 2001 (cunoaştere împărtăşită), în timp ce un gură-cască sau un agorafob (2) dau un răspuns opus la

întrebare, folosind aceleaşi elemente lexicale, gramaticale şi chiar prozodice. Graniţa! între diversele tipuri de cunoaşteri nu este uşor de stabilit. In fraza „O pisică vede un şobolan, se îndreaptă spre un cauciuc, vrea să-l mănînce", o cunoaştere de tip taxinomic şi enciclopedic (pisica este carnivoră şi amatoare de şobolani) ne permite să înţelegem, că pisica sau şobolanul nu vor să mănînce cauciucul.

2. LIMBĂ, VORBIRE, DISCURS

2.1. O eficacitate a vorbirii : actul de discurs

Actul însuşi de a vorbi (a afirma, a întreba, a promite, dar şi a răspunde, a informa, a minţi, a argumenta, a convinge) se înscrie în şi fundamentează o interacţiune, o iniţiativă, o intenţionalitate, o putere *(cf.* Mai 68). Conceptul *act de limbaj* a fost mai întîi o critică; a concepţiei tradiţionale a limbii ca descriptivă, predicativă şi supusă semanticii vericondiţionale (un enunţ e adevărat sau fals). în timp ce lingviştii adoptau *performativitatm* studiind consecinţele anumitor acte de limbaj, etnologii puneau accentul pe eficacitate pentru a trata problemele magiei, ritualului, puterii[9]. Se revenea Ia vechea reflecţie privind distanţa dintre cuvînt şi referent, suport frecvent al eficacităţii verbale. Tratai odinioară cu privire la tabuul numelui, de exemplu, reflecţiile pe această temă îi confirmă importanţa pentru înţelegerea statutului cultural al vorbirii, pentru înţelegerea gradului ei de eficacitate şi a utilizării memoriei: uitarea regulată a numelor în Australia, interdicţia de a evoca anumite rude decedate în Amazonia, disocierea numelor proprii de numele! comune prin amnezia voluntară a primelor la populaţia jivaros, miturile răspîndite pretutindeni, în care „a numi" înseamnă „a crea", toate aceste teme se inserează obligatoriu; în analiza puterii esenţiale a oralităţii.

2.2. Cotext, context şi situaţie de discurs

Noţiunea de forţă ilocutorie (a face spunînd) este legată de aceea de *act de discum* sau eveniment de discurs, iar a lua cuvîntul nu este niciodată ceva inocent. De aceea,] *performanţă"'* dobîndeşte de acum înainte sensul de „realizare în interacţiune". Pena etnolingvistică, consecinţele luării în serios a vorbirii ca „act social interactiv" sîntgiJ de tras şi angajează cercetarea pe mai multe căi. *Co-textul* (ceea ce înconjoară cuvîntul,! fraza, povestirea), *contextul* (interlocutorii, locurile, timpurile, activităţile, situaţiile! ocaziile, genurile disponibile etc), *cooperarea* sau lipsa de cooperare între participanţi"

" Vezi lucrările lui Malinowski şi Tambiah.

'" Termen al teoriei generative care denotă punerea în limbă a competenţei. între altele a celei lingvistice,! către subiecţii vorbitori.

[11] II. P. Grice (1979) [1975]; ..Logique et conversation". *Communications.* .l0 : 57-72.

şi modalităţile lor devin mize ale analizei, la fel ca formele gramaticale sau lexicul şi evidenţiază faptul că orice act de limbaj şi interpretarea sa sînt construite în parte prin şi cu răspunsurile interlocutorilor. în mod fundamental, *situaţia de discurs* nu este un dat fix, extralingvistic, ci e creată de discursul însuşi şi de actele ce îl însoţesc[12]. In schimb, ea îl plămădeşte din semnificaţii.

Asistăm astfel la pătrunderea pragmaticii în inima travaliului extralingvistic. Pragmatica este ansamblul regulilor şi al cunoştinţelor care asigură înţelegerea enunţurilor ţinînd cont de asocierea vastă şi eterogenă a parametrilor în care se înscrie expresia. Ea transformă conceptul de „comunicare" provenit din teoriile informaţiei, substituindu-i un punct de vedere inferenţial şi procedural[13]. "Numită uneori „ştiinţa reparatoare", ea cuprinde tot ce intervine în interpretarea unui enunţ, dar care nu este tratat direct nici de sintaxă nici de semantică: atribuirea de referenţi şi de forţă ilocutorie, dezambiguizarea etc. Ea se inserează în însăşi construcţia expresiei lingvistice şi chiar, după unele teorii, în substratul cognitiv. Răspîntie a numeroase discipline, pragmatica, definită la începuturile ei ca integrare a unor elemente nelingvistice, se interesează acum de interacţiune în general (şi nu doar de interacţiunea la nivelul limbajului), de folosirea semnelor în context şi de procesele cognitive aferente[14].

Ce consecinţe decurg pentru munca antropologică dintr-o astfel de revoluţie a concepţiilor şi a tehnicilor de analiză, a cărei amploare rămîne încă de măsurat?

Prima sarcină, în măsura în care ea condiţionează răspunsurile la orice întrebare, constă în a stabili cum anume înţeleg locutorii vorbirea şi faptul de a se exprima, respectiv *statutul* său. Practică proprie omului, vorbirea constituie obiectul reflecţiei şi dispune în toate culturile de un mit al originii. Aceste concepţii condiţionează la rîndul lor o parte din funcţiile atribuite expresiei: în mod sigur cea de *comunicare,* dar împreună cu alte funcţii şi fără acelaşi accent pe *informaţie* ca în societăţile noastre tehnologice. Numeroase probleme privind minciuna, adevărul, cantitatea de informaţie, refuzul, strategia retorică a dialogului vor fi rezolvate dacă etnologul şi lingvistul vor avea conştiinţa clară a ceea ce reprezintă pentru cutare sau cutare grup faptul de a vorbi, de a explica, de a dezvălui, de a negocia, de a promite.

Sînt direct legate de acest *statut al vorbirii* (şi de alte obiecte culturale precum riturile) numărul şi folosirea diferitelor *genuri* atît în societăţile cu tradiţii orale, cît şi în societăţile cu scriere. Decriptarea genurilor este prealabilă oricărei interpretări atextului, deoarece acelaşi enunţ se poate dovedi diferit după genul căruia îi aparţine mesajul. Arhitectura genurilor e complexă şi are numeroşi parametri: de la prozodie la retorică,

[12] Vezi în special lucrările lui Hymes, Bauman, Gumperz.

" *Cf* dicţionarul lui Moechler şi Reboul.

[14] In cazul *învăţării limbajului,* cadrul principal al achiziţiei este conversaţia. Evoluţia conversaţiei de la 2 la 10 ani este paralelă cu evoluţia capacităţilor cognitive şi cu dezvoltarea limbajului. Cadrul comunicaţional supradetermină însuşirea conceptului de către copilul pentru care vorbirea constituie un mod de &t\\\\wi înainte de a fi un conţinut. ..Pentru că". ..atunci" au sensuri de acţiune înainte de a fi conectori de propoziţii. Aceasta se verifică arătînd că putem face ca un copil să producă cereri aluzive, deşi nu are capacităţile cognitive ale inferenţelor necesare, pur şi simplu pentru că înţelege situaţia. S-a putut spune că activitatea este o cîrjă pentru a intra în limbaj.

trecînd prin sintaxă[15]. Trebuie căutaţi corespondenţi în alte domenii - corporali, temporal tehnici, artistici, cosmologici (de exemplu repetiţia ca mod acţionează în genul rugăciunilor, în ţesături sau în picturi).

2.3. Spaţiu, timp, actori, intenţii : reperarea indicilor

Interacţiunea poate fi comparată cu un spectacol de teatru căruia trebuie să-i precizau coordonatele temporale, spaţiale, circumstanţiale - spectatori, gen, sală- simultana acelea ale piesei jucate: timp, spaţiu, actori, evenimente, acţiune. Acest lucru se manifestă în mai multe domenii: cel al gramaticii, prin luarea în considerare a deicticelor, prepoziţiilor, direcţionalelor, personalelor, aspectelor-timpurilor-modurilor etc, cel al lexicului (cuvintele dejudecată, de exemplu) şi cel al prozodiei, domeniu care poate determina actele de limbaj, focalizările, insistenţele, ironiile, dezvăluind starea afectivă, reală sau adoptată, a locutorului şi impunîndu-i interlocutorului să se „potrivească" cu ea. Celei două registre ale acţiunii şi ale naraţiunii, deşi distincte, devin adesea obiecte alei coalescenţei în forme ce trebuie atunci „tăiate în bucăţi".

In următorul exemplu din maya yucatecă, datorită folosirii unei forme de viitor definit, i locutorul înscrie evenimentul proiectat într-un viitor profetic, iar printr-un contrast de deictice modo-spaţio-temporale (-a'/-o'), el opune aserţiunea şi respingerea, în acelaşi timp cu ştiinţa personală şi ştiinţa comună :

le 'geera-a 'biin uuch-uk
determinant război-deictic viitor definit a surveni-subjonctiv
le 'eelel-o 'mun bin uy-uuch-ul
determinant foc-deictic neg viitor pers. 3-a surveni-flexiune
„Războiul, el este cel ce va *surveni* (vă afirm acest lucru)
Devastarea prin foc, ea nu va avea loc (cum spune profeţia)."

Aceleaşi deictice, însoţite de o trecere de la „noi-şi-nu voi" exclusiv la un „noi—şi—voi"] inclusiv, îi pot permite, *după ce şi-a* situat interlocutorii non-maya într-un spaţiu aflat la | distanţă, să-i integreze în propriul său teritoriu pînă Ia a-i face să-i împărtăşească identitatea: 1

tdoh ctw-oyt-ik-e'ex tctk te'năcich-o'
tdoh aw-oyt-ik-e'ex ba'ax k-uy-iiuch-ul
way te 'Sdona Măaya
Ie 'Iu 'a/n... k-ti 'il-e 'ex-a'!
„(pentru ca) acolo, departe, voi să ştiţi cu adevărat
ca voi să ştiţi cu adevărat ce se întîmplă
aici în ţinutul maya ;
pe acest pămînt... care este al nostru şi al vostru!"

" R. Bauman (1986), *Story, performcmce andevent,* Cambridge, Cambridge Universitv Press.

2.4. Dialogul şi construcţia textului

Dacă, reluînd o idee fundamentală care străbate întreaga reflecţie asupra limbii de \a?\atorv\aBahtin sau Jakobson, şi anume aceea că limbajul este dialog, şi dacă folosirea *interactivă* a vorbirii este condiţia construirii textului, atunci trebuie să avem în vedere ansamblul participanţilor în contextul discursului (sau „cadrul participativ"[16]) şi mai ales să învăţăm să facem distincţia între rolul (rolurile) lor şi gradul lor de angajare: participanţi „ratificaţi" sau nu, neglijaţi în mod conştient sau intruşi, interlocutori desemnaţi sau impliciţi etc. Trebuie elucidate de asemenea principiile care ghidează inferenţele ce permit schimbul şi ajung la sens. Lor li se adaugă teoriile pragmatice printre care cea fondatoare a lui Grice, referitoare la *implicaturi.* Conform acestei teorii, comunicarea porneşte de la un „principiu de cooperare" asociat cu patru *maxime conversaţionale* (respectate sau violate în mod intenţionat) : cantitate (a da atîta informaţie cît este necesar, dar nu mai mult), calitate (a nu spune nimic eronat sau nedovedit), relaţie (a vorbi pertinent), materie (a nu fi nici obscur nici ambiguu, ci scurt şi ordonat). O informaţie inferată de una din aceste maxime e numită o „implicatură". Mai recent, Sperber şi Wilson propun ca un singur principiu economic, cel al *„pertinenţei",* să guverneze modalitatea generală dialogică[17]. Unele aspecte formale ale conversaţiilor dovedesc această organizare - în sensul că o fac perceptibilă şi totodată o structurează: dezvoltare argumentativă, secvenţe-legături între vorbirile succesive, autoreparare a oralităţii etc, tot atîţia marcatori universali ai construcţiei şi coerenţei „textului" modelat cultural.

Mai multe curente teoretice şi metodologice au abordat în mod complementar aceste diferite teme, înscriindu-se în evoluţia generală a cîmpului etnolingvisticii:

-*Sociolingvistica,* eliberată treptat de discursul său constînd în chestionare asupra unor categorii predefinite, este preocupată de răspîndirea schimbărilor sau de raporturile între variabilele lingvistice şi variabilele sociale măsurabile. Ea tratează de pildă modul de stabilire al barierelor: alegerea unei limbi neînţeleasă de unii, folosirea unui registru inaccesibil celui ce nu l-a practicat, utilizarea pronumelor personale care stabilesc o participare inclusivă sau o excludere etc.

- *Sociolingvistica inter acţionai ă* studiază strategiile retorice utilizate de locutori cu origini sociale şi etnice diferite care oferă, cel mai adesea inconştient, indicii asupra naturii activităţii în curs şi asupra modului de interpretare a conţinutului semantic.

- *Sociolingvistica variaţionistă* se concentrează asupra structurării tuturor variaţiilor posibile în limbă, asupra registrului discursului şi asupra gramaticii povestirii orale.

- *Etnografia comunicării* integrează modurile relaţiilor interpersonale care au generat schimbul şi studiază comportamentele lingvistice precum şi organizarea situaţiilor

[16] E. Goffman (1987) [1981]. *Faţon de parter,* Paris. Minuit.
[17] D. Sperber şi D. Wilson (1989) [1986]. *IM Pertinence. Commimication el cognition.* Paris, Minuit.

în care cuvintele, gesturile, privirile, mimica sîntpărti ale corpului; distincția verbaj verbal nu mai are sens.

-*Analiza conversațională* împărtășește principalele opinii ale ernometodolț Schimburile reale sînt privilegiate ca „activitate organizată în mod natural": eoni interpretării (negocierea în discuție prin schimbarea de subiect, desfășurarea act se nasc în vorbire.

— *Analiza discursului,* mai puțin sociologică și mai mult lingvistică, se ocu constrîngeri, de mărcile coeziunii, de logica acțiunilor în conversațiile naturale, j

-*Pragmaticile* sînt interesate mai puțin de structura limbajului, cît de folos™ In acest enunț simplist dar nu inexact se ascund multiple puncte de vedere șif pragmatica poate viza obiecte care o integrează în lingvistică sau altele care ost radical de ea[18].

In concluzie, tribulațiile și asocierile etnoiingvisticii, sub acest nume sau sub! dau un chip și o perspectivă proteiforme cercetărilor actuale :

— Este vorba de o (etno-)lingvistică a inferenței și nu a datului.

— Conceptul de „proces generativ" este expresia cheie : generarea fraze? limbaje pornind de Ia o gramatică universală, gramaticile logice sau concepi generarea interpretărilor pornind de la enunțuri - numite și texte - grație abord* pragmatice.

— Barierele (dar nu diferențele) tradiționale dispar : mai întîi cele între la gramatică - gramatica și categoriile, paradigmele și regulile sale au valoare și fi semantice: pentru a descoperi categorizări și taxinomii, ne sprijinim pe conduite^ ticale și narative; apoi, cele între a spune și a face : conduita socială este cadrul tuia semantici.

— Natura legăturii Limbă/Cultură poate fi orientată prin analiza pragmar conduitelor de limbaj.

3. ABORDĂRI COGNITIVE

Pentru realizarea interpretării mai există și alte orientări, ale căror clarificări(jj gate permit abordarea relațiilor între categoriile culturale, lingvistice și cele alegi" dintr-o nouă perspectivă. încă de la începuturile ei, „antropologia cognitivă" sub di forme își pune întrebări cu privire la procesele de clarificare terminologică și la orgaif conceptuale. Ea se naște în anii 1950 în Statele Unite sub numele de „etnosemaț „etnoștiințe" sau „noua etnografie"...

Curentul antropologiei cognitive se împarte în două faze principale. Prima se da din anii 1950 pînă în anii 1970, fiind influențată în același timp de structuralismul eul

[18] Pentru aceste diferite curente, vezi cercetările lui Labov. Gumperz. I fynies. Bauman, Scherzer. Gaj Sacks. Austin, Searle. Levinson, Vershueren. între alții.

şi de tradiţia boasiană în două dintre aspectele sale principale : pe de o parte, ipoteza relativismului cultural şi lingvistic dezvoltată de Sapir şi Whorf; pe de altă parte, o viziune „supra-individuală" sau „supra-organică" asupra culturii (Kroeber şi Lowie). în cea de a doua fază se produce o cotitură universalistă.

3.1. începuturile antropologiei cognitive : categorii mentale şi formalizare

în acest prim curent, cultura e concepută ca un cod constituit din diverse domenii şi subdomenii ca rudenia, speciile naturale, miturile. Fiecare cod este unic prin componentele sale şi prin îmbinară lor, iar culturile se singularizează prin modul în care membrii lor conceptualizează universul înconjurător. Obiectivul general al analizei antropologice este de a înţelege cum trebuie vorbit şi acţionat într-un mod convenabil pentru membrii culturii studiate. Deoarece categoriile mentale nu pot fi observate direct, existenţa lor trebuie inferată şi, după ce au fost „reconstituite" (model al etnologului), se impune confruntarea lor cu observaţia şi cu modelele indigene.

Pentru culegerea datelor, observatorul se limitează la metode de anchetă controlată şi reproductibilă, folosind chestionare asupra temelor circumscrise şi propuse unui număr mare de indivizi, întrucît urmăreşte mai întîi să descopere elementele care divizează ansamblul membrilor unei comunităţi şi cele care asigură consensul prin faptul că aparţin „cunoştinţelor de bază" şi „simţului comun". Datele sînt ordonate prin metodele analizei *componenţiale*[19] bazate pe acelea ale fonologiei şi semanticii structurale. E vorba de a explicita categoriile, structura formală a relaţiilor lor şi de a prezenta faptele observate, presupuse a reprezenta ştiinţa mentală a grupurilor studiate (ceea ce „gîndesc" oamenii —în mod inconştient — atunci cînd folosesc de pildă acelaşi termen pentru tată, unchi după tată şi preot sau cînd clasează o anumită plantă împreună cu o alta). Vor putea fi considerate exemplare pentru această tehnică analizele clasificării bolilor la populaţia subanum, ale terminologiei rudeniei latrobriandezi sau ale sistemului pronumelor personale la populaţia hanunoo[20].

Dar reprezintă oare cu adevărat modelele propuse ştiinţa trobriandezilor şi a populaţiei hanunoo sau corespund ele mai degrabă unei reprezentări formale capabilă, printre altele, să producă un sistem de clasificare terminologică echivalent cu acela care e observat? Transpunerea directă a organizării categoriilor limbii în cea a categoriilor mentale şi trecerea lingvisticului la conceptual sînt oare legitime?

[19] "Se identifică ansambluri de lexeme care au în comun cel puţin o trăsătură semantică (numită *semă)* ; ansamblul refaenţUov la cave Uimit lexemele defineşte un cîmp semantic identificat uneori ca un domeniu cognitiv. Se explicitează apoi structura internă, organizarea conceptuală şi frontierele fiecărui domeniu sau cîmp semantic. Vezi, pentru terminologie, H.C. Conklin (1962). „The Lexicographical treatment of Folk Taxonomies". *International Journal of American Linguistics.* 28 : 119-41.

[20] Respectiv C. Frake (1961), „The diagnosis of disease among the Subanum of Mundanao", *American Anthropologist,* 63 : F. Lounsbury (1965). „Another view of Trobriand kinship categories", *American Anthropologist,* Formal semantics analysis, 67, 5 (2) şi Conklin, în Tyler (1969).

3.2. Etapa a doua : universaliile şi specificarea domeniilor

Incepînd din anii 1970, cu lucrările asupra culorilor şi asupra clasificărilor etnobotanice[21], antropologia cognitivă nord-americană dobîndeşte o dimensiune universalistă pe care o păstrează pînă în zilele noastre. Această orientare se datorează unei impresionante conjuncţii a cercetărilor formaliste din sectoare ştiinţifice mai mult sau mai puţin apropiate. Revoluţia chomskyană în lingvistică, co-ocurenţa dezvoltării fulgerătoare a informaticii, a inteligenţei artificiale, a traducerii automate, a anumitor subdiscipline ale matematicii (topologia, teoria catastrofelor), în acelaşi timp cu multiplicarea logicilor, au schimbat cursul cercetării, precum şi atitudinea cercetătorilor faţă de limbă şi gîndire. Ele au condus de asemenea în ultimii ani la o reformulare a ipotezelor relativiste.

Pornind de la sistemele taxinomice şi ierarhice, se propun alte modele de categorizare cărora se încearcă să li se dovedească universalitatea. Această antropologie se apropie de psihologie şi de filosofie, distanţîndu-se de analiza clasificatoare şi lingvistică pentru a aborda procese de raţionament mai complexe, cum ar fi concepţia despre relaţiile de cauzalitate. Chestiuni asemănătoare, îndeosebi categorizarea spaţiului, sînt abordate sub un unghi oarecum diferit de cercetători ai cogniţiei[22]; ipoteza unei influenţe profunde a limbii asupra gîndirii, respinsă de adepţii universalităţii proceselor de raţionament este reformulată prin travaliul asupra conceptelor subiacente organizărilor gramaticale.

Accentuîndu-şi critica la adresa etnologiei tradiţionale, abandonînd analiza componenţială, antropologia cognitivă „2" împrumută testele, protocolurile de anchetă şi procedeele de analiză de la psihologia experimentală (experienţe controlate apropiate de testele de laborator, metodă cantitativă etc).

3.3. Categorizarea

Dacă antropologia cognitivă a privilegiat studiul categorizării, aceasta din urmă a constituit întotdeauna obiectul etnologiei, implicată fundamental în înţelegerea ordonării lumii. Pentru a vorbi de „concepţii despre..." trebuie să trecem prin elucidarea prealabilă a naturii şi a funcţionării categoriilor. La confluenţa limbii, gîndirii şi culturii, *categorizarea,* raport vital cu lumea, departe de a fi o etichetare, poate fi definită ca *ansambluri de operaţii ordonate* sau chiar ca *reţele de operaţii* conectate.

Care sînt mai exact procesele ce acţionează? Există unul sau mai multe feluri diferite de a categoriza şi de ce anume depind ele : de entităţile conceptualizate, de obiec-

[21] B. Berlin şi P. Kay (1969), *Basic color terms : their universality and evohttion.* Berkeley, University of California Press : B. Berlin. D. E. Breedlove şi P. H. Raven (1974), *Principles cfizeltalplant classification.* New York, Academic Press ; B. Berlin (1992). *Ethnobiological classification : principles ofcalegorization ofplants and animals in tradiţional societies,* Piinceton, New Jersey. Princeton University Press.

[22] Vezi în special lucrările elaborate de *Max Planck Institute for psycholinguistics, ~H\megue.*

tivul categorizării, de raţionamentul în care se inserează? Pînă în ce punct şi la ce nivel se pot utiliza categoriile limbii (lexicale? gramaticale?) pentru a le infera pe cele ale gîndirii, din moment ce este clar că nu poate fi efectuată nici o transpunere directă a uneia în cealaltă?

A vorbi de categorizare implică mai întîi a discrimina nişte termeni folosiţi adesea unul în locul altuia *{clasă, categorie, concept, sens al cuvintelor, referinţă...)* şi al căror sens variază în funcţie de teorii. Astfel, termenul „clasă" va putea fi folosit, între altele, ca „ansamblul referinţelor unui lexem" sau ca „ansamblu de elemente avînd în comun un anumit număr de trăsături distinctive". Această ultimă concepţie, numită uneori „a condiţiilor necesare şi suficiente", a fost adoptată în primele lucrări de antropologie cognitivă unde clasa era tratată ca fiind echivalentă cu cea de categorie mentală. Pentru a aparţine categoriei PASĂRE, o specie ar trebui să poată zbura, să aibă aripi şi pene.

Dat... struţul nu face decît să alerge iar pinguinul să meargă, kiwi nu are nici aripi *aici gene* şi cu toate acestea... de altfel, dacă toate speciile pe care le rînduim în categoria PASĂRE sînt ovipare (la fel ca şerpii, broaştele, ţestoasele sau peştii) şi au cioc (ca ornitorincul), pot oare aceste proprietăţi să servească cu adevărat la definirea categoriei, din moment ce nu îi sînt specifice? Plecînd de la acest exemplu şi de la atîtea altele, lingvistica, la fel ca etnologia şi psihologia, a subliniat limitele unei concepţii în termeni de condiţii necesare şi suficiente : metodă intuitivă de definire a trăsăturilor (de ce să reţinem o anumită trăsătură mai degrabă decît o alta?), concepţie exclusiv binară (prezenţă sau absenţă a trăsăturii, apartenenţă sau nula categorie), configuraţie prea omogenă a categoriei (un pinguin este un exemplar mai puţin bun al categoriei PASĂRE decît un vultur), problemă a contrastelor lexicale nedihotomice (culori, specii naturale etc), viziune minimalistă a sensului şi, în sfîrşit, un semn de întrebare asupra universalităţii trăsăturilor (concepute de unii ca „primitive conceptuale") şi asupra realităţii lor psihologice (nu sînt ele un artefact al cercetătorului, fără corespondenţă la nivelul psihologic?)[23].

Lucrările deja citate privind clasificarea plantelor sau culorile, care arată că acestea se organizează fiecare înjurai unui membru focal invariant conform culturilor respective, au fost reelaborate în unele studii de psihologie cognitivă, îndeosebi în lucrările lui E. Rosch. Era vorba, pe de o parte, de a arăta că membrii unei categorii nu au toţi în mod obligatoriu trăsături comune, că o categorie poate fi un ansamblu de elemente eterogene, cu frontiere fluctuante şi că apartenenţa la o categorie ţine mai degrabă de grade decît de da sau de nu. Pe de altă parte, era necesar să fie explicată utilizarea privilegiată, după contexte, a categoriilor de un anumit nivel mai degrabă decît de un altul, în sinul ierarhiei lor: de ce, într-o situaţie banală se va spune : „Iată pisica vecinilor care tot miaună în copac!" mai degrabă decît „lată siameza gri a coproprietarilor care *toîmmum în* stejarul verde!"

Noua teorie propusă se întemeiază pe conceptul *de prototip*. Evidenţa, simplitatea şi plasticitatea au făcut ca ea să fie repede adoptată ca instrument analitic în numeroase discipline. Categoriile sînt organizate în jurul unui membru central (real sau construit

[li] G. Kleiber (1990). *La semantiqae du prototype : categories et sens lexical.* Paris. PUF.

mental), „cel mai bun exemplar" conform simţului comun: prototipul. Apartenenţa la o categorie se bazează pe gradul de similitudine cu prototipul: nu se procedează în mod analitic (parcurgerea proprietăţilor prototipului), ci în mod global.

Exemplul clasic al categoriei joc, tratat de Wittgenstein, dezvăluie însă faptul că modelul prototipului este la rîndul său prea limitativ. într-adevăr, pentru categoria joc„; atît de eterogenă, e la fel de dificil de găsit un prototip sau condiţiile generale, necesare şi suficiente care ar explica apartenenţa tuturor membrilor (fotbal, ruletă rusească, şotron, curse de cai...) la acelaşi ansamblu. Se observă mai degrabă subansambluri unite prin relaţii diverse, dar nici un numitor comun sau membru focal central. Ideeacej se impune este aceea a unei *asemănări de familie,* formulată deja de Wittgenstein. Ini general, conceptualizarea unor categorii închise şi stabile este abandonată în favoareal unor modele de operaţii dinamice.

Cercetările se dezvoltă aşadar pe mai multe căi. De exemplu, se încearcă să si specifice cum se aseamănă membrii familiei, adică să se expliciteze alte modele de relaţii ce guvernează organizarea internă a categoriilor: metonimia şi metafora, „imaginile-j scheme", „domeniul de experienţă"[24].

O altă cale privilegiază dependenţa proceselor de categorizare faţă de domeniile! cognitive specifice ale experienţei şi de teoriile implicite proprii fiecăruia dintre aceste! domenii. Modalităţile de categorizare nu vor fi aceleaşi atunci cînd percepem şi gîndil culorile, speciile vii, artefactul sau clasele sociale[25]. Conform acestor studii, toţi oamenij concep speciile naturale, de exemplu, ca posedînd o natură fizică intrinsecă, proprietăţii^ lor fizice decurgînd din esenţa şi nu din funcţia lor. La polul opus, artefactele sînt concepute pornind de la funcţia lor mai degrabă decît de la vreo proprietate perceptibilă. Acest lucru are consecinţe asupra modurilor de categorizare, de inferenţă, de memorizare sai asupra valorii judecăţilor prototipice în fiecare domeniu. Astfel, „un tigru cu trei labe" este întotdeauna un tigru, dar se va spune că îi lipseşte o labă, deoarece este consideri ca fiind patruped prin natura sa. Dimpotrivă, „o masă cu trei picioare" poate fi o mai şi nu se va spune neapărat că îi lipseşte un picior, mai ales dacă e vorba de un „ghi ridon", căci picioarele unei mese sînt pur prototipice. Categorizarea apare aici ca re-zultatul unor scheme mentale fundamentale privind conceptualizarea unor entităţi şi! unor teorii de ordin cauzal înnăscute şi deci universale. în această teorie tare a domeniil cognitive specializate, organizarea lingvistică nu poate fi utilizată pentru a se dedr organizarea altor domenii, tocmai deoarece ea constituie un domeniu cognitiv distij care posedă propria sa organizare.

Un alt curent, care reia parţial ipoteza determinismului lingvistic, insistă aupf posibilităţii unei influenţe a categoriilor abstracte, mai ales gramaticale ale limbii asu, categoriilor gîndirii, *via* învăţare şi socializare[26]; el integrează existenţa diferitelor nivel de interacţiune şi de articulare între gîndire şi organizările conceptuale subiacentei»

[24] C/ tratarea clasificatorului japonez *hon* : G. Lakoff(1987)_T *Woman, fire and dangerous things.QwL* Londra, University of Chicago Press. pp. 104-109.

[25] Vezi lucrările lui Atran, Hirschfeld.

[26] .1. Gumperz şi S. Levinson (1996); J. A. Lucy (1992), *Language, diversity andthought: a rejorimti4 ofthe Unguistic relativity hypothesis,* Cambridge, Cambridge University Press.

limbi. Ipoteza este testată în principal pe spaţiu, cu lucrări care arată că există strategii foarte diferite de organizare a referinţei spaţiale în funcţie de limbi (egocentrată, sociocentrată, absolută, în raport cu coordonate interne sau externe) şi că acestea par să modeleze, prin pregnanţa lor în utilizarea discursului, anumite raţionamente „obişnuite" referitoare la spaţiu ca memorizare sau autoreperare.

în sfîrşit, conform unei perspective actuale, existenţa unor clasificări simultane implică luarea în considerare a dependenţei faţă de activitatea sau de situaţia de comunicare, precum şi a cunoştinţelor (specializate sau nu) ale locutorului. Aceasta priveşte de exemplu alegerea unui nivel ierarhic mai degrabă decît a altuia (siameza gri mai degrabă decît pisica) sau a unui domeniu de expresie diferit al realităţii *(ixi 'im,* „porumb" în maya yucatecă vs. *grăasya,* „porumb", însă cu sensul de dar divin şi folosit în context ritual). Aceste opţiuni stau la baza unei dinamici de redefinire şi de reprelucrare a categoriilor în intersubiectivitate, ceea ce permite mai cu seamă înţelegerea unor obiecte şi fapte noi, introducerea a ceea ce etnologia numeşte „schimbare", „aculturaţie", „sincretism".

4. A ELUCIDA IMPLICITUL

Pentru a elucida intenţia, expresia şi efectele vorbirii trebuie ţinut seama prin urmare de factorii de ordin sociologic şi cultural: *condiţiile* de comunicare într-un mediu obişnuit (în medii obişnuite) şi interacţiunile cu un mediu neobişnuit (cu medii neobişnuite) ; *formele* interacţiunii — imediate sau mediate, unilaterale sau alternate ; *scopurile* comunicării (şi ale enunţului)—practice sau artistice, obiective ori persuasive emoţional sau intelectual.

4.1. Indici şi strategii de comunicare : a le recunoaşte şi a le manipula

Indicii de comunicare sînt nişte marcatori ce intervin pentru a semnala presupoziţiile şi implicitele. Ei sînt de tipuri extrem de diverse : intonaţie, accent, ritm, opţiune lexicală sau gramaticală, nivel de limbă, utilizarea unor formule stereotipe, deschideri, demarcări şi închideri, structurare a informaţiei, comutare de cod. Ei sînt utilizaţi de locutor pentru a indexa elementele unei ştiinţe lingvistice mai largi, cum ar fi genurile discursului, variantele dialectale sau sociodialectale şi percepţia socială a interlocutorilor (auditoriul avut în vedere, tipul de cunoaştere invocat etc.) care trebuie să călăuzească interpretarea unora şi a celorlalţi pentru a constitui o interacţiune. E vorba de negocierea sensului pornind de la descoperirea convenţiilor culturale reciproce. Comunicarea nonverbală arc o foarte mare importanţă în această privinţă.

4.2. Originea cunoștințelor și distanța față de enunț : modalitățile epistemice și mediativele

Modalitățile servesc la a da o informație despre atitudinea locutorului față de ceea ce spune : „albăstrui", „dezgustător" sau „așa cum se pretinde", „o știu din auzite", „oare a murit?", „răspunzător dar NU vinovat!" conțin mărci care *conotează* conținutul enunțului în relație cu cel ce îl produce, privind fie *originea cunoașterii,* fie *sentimentul locutorului referitor la ce spune.* Modalitățile epistemice și mediativele servesc astfel la marcarea certitudinii,incertitudinii, distanțării, îndoielii, atitudinii față de enunț etc.

în tuyuca (Amazonia), o frază simplă ca „el joacă fotbal" se spune în cinci feluri după cum urmează

diiga ape-wi	(l-am văzut jucînd)	[vizual]
dîiga ape-ti	(i-am auzit, pe el și jocul, dar nu i-am văzut nici pe unul, nici pe celălalt)	[nonvizual, orice alt sens]
diiga ape-yi	(am văzut dovezi că el a jucat: urmele pantofilor săi pe terenul de joc, dar nu l-am văzut jucînd)	[dovadă]
diiga ape-yigi	(cineva mi-a spus acest lucru)	[din auzite]
diiga ape-liîyi	(e rezonabil să credem că a jucat)	[supoziție]

0 simplă schimbare de sufix la verb indică proveniența cunoștințelor.

Barnes 1984, „Evidențiate in the Tuyuca verb"
International Journal of American Lingidsties, 50 : 255—71.

Aceste informații sînt cruciale și de ele poate depinde ponderea adevărului sau a autorității. Cuturi-[11] arată consecințele pe care le are la populația huave din Mexic omiterea unui modal „de atenuare" într-un discurs de învestitură : din folosirea brutală a unui „aici — la mine" în locul unui „aici — la noi" auditorii trag concluzia că titularul își însușește personal spațiul comunitar, ceea ce duce la un conflict social de proporții.

[11] în A. Monod Becquelin și P. Erikson (2000).

4.3. Aşteptările culturale, anticipaţii şi reacţii faţă de celălalt

Dialogul are o dimensiune culturală de care locutorii sînt adesea prea puţin conştienţi. Oricine ştie că nu se cuvine să spună cutare sau cutare lucru „în faţa" cutărei sau cutărei persoane, dar e mai puţin conştient de nivelul informaţiei pe care îl alege în fiecare dintre intervenţiile sale. Ochs Keenan[28] arată că în malgaşă nu e cuviincios — poate fi chiar periculos — să dai o informaţie precisă în condiţii care ar părea anodine locutorului francez (legate de sexul interlocutorilor, de caracterul public al obiectului naraţiunii, de numărul martorilor la eveniment). Drept urmare, în această limbă există regula de a generaliza, de a atenua sau de a disimula „informaţia" într-o conversaţie. Etnolingviştii trebuie să scoată în evidenţă (şi să se supună la) aceste norme de comunicare, ce reprezintă tot atîtea reguli ale practicii sociale.

Evident, toţi indicii pot fi manipulaţi în situaţii interactive, în scopuri care pretind *strategii*: comutarea codurilor, deriva unor convenţii de folosire a vorbirii şi a gesturilor sau, în mod mai fundamental şi chiar în cadrul procesului de constituire a informaţiei, polifonia proprie oricărui locutor, care clatină unicitatea şi coerenţa teoretice ale unui subiect vorbitor, introducînd puncte de vedere multiple[29].

4.4. Reprezentarea cunoştinţelor despre lume : regulile de producere, teoriile schemei... şi celelalte

Cum să reprezentăm şi să formalizăm cunoştinţele enciclopedice şi pragmatice al căror rol fundamental în interpretarea unui mesaj a fost demonstrat, ţinînd cont de faptul că ele sînt necesare pentru a dezvălui implicitele, pentru a para elipsa, pentru a controla subdeterminarea enunţurilor şi a reduce cîmpul posibilelor? Exemplele în franceză din această secţiune sau din precedentele, oricît de credibile ar părea, ilustrează ceea ce poate produce înţelegerea unui enunţ în limba naturală atunci cînd este redus la o viziune îngustă a sensului (lăsat doar în seama gramaticii şi a vocabularului) şi lipsit de reprezentarea cunoştinţelor.

Anumite curente construiesc ca suport al descrierii cunoştinţelor o formă mai generală de *reguli de producere* reprezentate prin unităţi elementare numite „demoni" avînd forma: DACĂ [Condiţie (condiţii)], ATUNCI [Acţiune (acţiuni)].

(„Ploui"activează un „demon" al simţului comun: „Dacă plouă şi dacă o persoană este afară, ATUNCI ea va fi udată". Dacă secvenţa este „Plouă [a], Jean este afară [b]" se aplică acest demon şi se inferează din frază interpretarea „Jean este ud". Scopul frazei [b] nu este să VmîoTttveze despre „prezenţa lui Jean afară", ci despre consecinţa faptului că el se află afară. (Sabah (1998) [1990], *L "mtelligence cirtificielle el le tăngage,* Paris, Hermes, p. 268).

[28] (:. Ochs Keenan (1976). ..The Universalitv of conversaţional postulates". *Language in Society,* 5 : 67-80.

[29] *Cf.* „«Enoncialeurs» et «locuteurs» multiples", în O. Ducrot (1984), *Le clire et le dit*. Paris. Minuit.

Alte curente se ocupă, în mod complementar, de organizarea cunoştinţeloj elaborează modele de reprezentare care sînt construite pornind de la experienţă de la parametrii proprii fiecărei teorii, esenţialul terminologiei provenind din neuro şi din lucrările asupra memoriei. Vom da aici cîteva definiţii în măsura în care etno' e invitat să contribuie la elaborarea şi la ameliorarea acestor cadre reprezentaţii cunoştinţelor despre lume dintr-o anumită cultură.

Cadrul este ansamblul de cunoştinţe care guvernează ceea ce ne aşteptă n să experimenţi un fel de „caz general" provenit din experienţa de viaţă dobîndită (Minsky). Schanksei originea conceptului *script,* conceput ca schema, a activităţilor sociale. Pornind de la ipote culturale împărtăşite de interlocutori, se modelizează cunoaşterea socială pretinsă de şi pe o comunicare eficace. Script-urile permit construirea sensului enunţurilor prin limpezir reflectarea spaţiului, a epocii, a nivelului social, a tehnologiei, a cunoaşterii împărtăşite: tai capul?", în contrast cu „vă tai părul!" nu este interpretabil corect decît într-un script cui fi „cumpărarea unui iepure la piaţă".

Aceste tipuri de „ip.trigi" specifică scopurile şi subscopurile unei acţiuni, râpa între acţiunile prezente şi cele care nu sînt explicite în conţinutul mesajelor; elesît, reprezentări ale unor cunoştinţe concrete cît şi ale unora abstracte; cunoştinţe cef experienţa lumii, mai degrabă decît definiţii; mecanisme active de recunoaştere memorizare (Baddeley, 1993 : 24).

Cercetătorii care studiază memoria povestirilor au contribuit la complexiii' acestor modele, în scopul de a le face mai operatorii. Kintsch şi van Dijk[30], întreal^ arătat că înţelegerea şi memorizarea povestirilor se produc „sub formă de" tu structuri — prin reducţie, reconstrucţie etc. — care sînt legate *indisociabil*dec guraţii, script-uri sau alte scenarii ale situaţiilor culturale.

Scenariile — uneori traducere pentru „script-uri"! — sînt un fel de scenete mai mult sau puţin complexe care descriu cunoştinţe specifice corespunzînd unor *situaţii* frecvent înf te : actori, acţiuni principale sau secundare, condiţii iniţiale şi rezultate, variabile şi anon eventuale, toate acestea sînt explicitate.

Planurile sînt construite pornind de la nişte cunoştinţe generale asupra comporta lent omului şi scot în evidenţă legăturile între acţiunile înfăptuite pentru a satisface unui sau uiulte *scopuri*[31]*.

Sînt propuse şi alte instrumente care permit completarea secvenţelor narath eelf şi restabilirea coerenţei, de exemplu conceptele de *ipoteză contextuală* pentru enu

[311] W. Kintsch şi T. A. Van Dijk (1975). ..Comment on se rappelle et on resume des histoires". *I.ani* 40.98-116.

[31] Dar într-o povestire scopurile nu sînt întotdeauna explicite ; se utilizează atunci un alt tip de CUM pentru a le scote în evidenţă : ..tema".

ca „apa este prea rece" (de interpretat ca „rămîn pe plajă") sau de *schemă a acţiunilor standardizată* („Lui Oscar îi e foame, el deschide Ghidul Călătorului"). Tentativele de construire a unor *gramatici ale istoriilor* ce şi-ar conţine propriile trăsături caracteristice şi generative se regăsesc în lucrările despre narativitatea viselor.

Or cine,mai mult decît etnologul, e în măsură să producă aceste scene tipice pentru o cultură şi o limbă străine? El este „expertul" societăţilor pe care le studiază, cel mai bine înarmat pentru a interpreta situaţiile, discursurile şi funcţionarea spiritului, întrucît posedă cheile necesare : proximitatea şi lunga durată a anchetei[32]. Inteligenţa artificială, cogniţia memoriei, pragmatica etc, tot atîtea căi şi voci care se străduiesc să imagineze o mai bună descriere a intercomprehensiunii şi a interacţiunii: cele ale antropologiei sînt indispensabile acestui concert.

5. CÎTEVA CĂI DE CERCETARE

Antropologia se întemeiază în parte pe memoria celorlalţi, iar memoria constituie un punct critic şi central pentru ea. învăţare, conservare, restituire sînt procese în acelaşi timp biologice şi culturale; conştienţi de a dispune de facultatea memoriei, oamenii pot să se emancipeze şi s-o prelucreze (aceasta este metamemoria).

5,1. Căile memoriei

Memoria este un ansamblu de facultăţi mentale care fac posibilă mobilizarea unei cantităţi de date şi de procese permiţînd, între altele, concepţia despre trecut, învăţarea, stocarea, recunoaşterea. După faza *achiziţiei* — informaţie senzorială, tratare a informaţiei — are loc *retenţia* (reţinerea), care depinde în acelaşi timp de modurile de dobîndire a cunoştinţelor şi de activarea subsecventă, în special de frecvenţele reamintirii, altfel spus de *recuperare,* al treilea proces al activităţii memoriale.

Fiind alcătuită din mai multe sisteme, putem vorbi de o organizare a *memoriilor* diferite prin *durata* şi *capacitatea* lor de stocare, prin funcţiile lor specifice şi prin modalităţile lor de conservare, mobilizare şi transmitere. Diferitele funcţionări memoriale au permis să se distingă mai multe tipuri ale căror legături nu sînt întotdeauna elucidate : memoriile senzorială, a muncii pe termen scurt (MTS) sau pe termen lung (MTL), memoria tampon, memoria semantică şi simbolică, memoria episodică. Ele conduc de asemenea (a separarea cunoştinţelor *declarative* („ceea ce sînt lucrurile", direct ac-

[32] Prototipurile şi scenariile, script-urile şi temele sînt totodată obiecte menite a reliefa doar anumite aspecte, iar argumentele în acest sens nu sînt lipsite de temei: viaţa socială nu se reduce la ele. numărul lor pentru a reprezenta cultura unui individ e imens, complexitatea scenelor vieţii sociale poate fi cu greu reprezentată. Cît despre tradiţia orală, infinita sa complexitate estetică şi variaţiile sale descurajează utilizarea tematicilor într-o vreme cînd i se mai reproşează încă structuralismului o presupusă secare a materiei sale.

cesibile în memorie) de cunoştinţele *procedurale* („cum să facem", necesitînd un *ol* pentru a fi accesibile). Elementele culturii intervin în toate memoriile, Ia niveluri conştia sau inconştiente, şi nu putem ignora articularea acestor angrenaje fine atunci cînd trei» să interpretăm istoriile vieţii, faptele istoriei — cu trecerea de la eveniment la povest şi transformările povestirii —, inventarele tehnice sau textele rituale : a-ţi aminti de episod din propria viaţă, a înregistra informaţii, a fi priceput la ceva, a dobîndi onj obişnuinţă, toate acestea fac apel la nişte mecanisme specifice. Rememorarea o; trece prin expresia lingvistică procedează altfel decît rememorarea gestuală într-uni' operator.

Memoria face posibilă elaborarea reprezentărilor trecutului şi viitorului, decij TIMPULUI în durata sa şi ale schimbării. Legate de această conştiinţă, sînt inve/i' toate tehnicile practicate de o cultură pentru a învăţa, de la mijloacele mnemotehnici producţiile lor extreme (arta poeţilor-cîntăreţi africani în recitarea genealogiilor, di cursurile rituale ale amerindienilor, rugăciunile şi textele sacre din India şi ştiinţele o; creţului sau ale numirii evidenţiate de Bateson şi Levi-Strauss) pînă Ia procesele! dobîndire a sistemelor simbolice. *Suporturile* conservării sînt variate. Tradiţie ora grafică, iconică sau gestuală, mimici şi atitudini ale corpului, indisociabile deprac^ vorbirii : o mare parte a activităţii umane e legată de nevoia de a fixa ceea ce trei; transmis. Pentru a controla memoria cuvintelor, anumite culturi asociază imagin memorie cu enunţarea rituală. Solidificarea şi transformările oralităţii în *scriere* numeroase probleme privind transformările cognitive implicate; societăţile fără scif (cu memorie generativă şi constructivă, unde vorbirea ţine de interpretare şi «uf reproducere) cedează terenul societăţilor cu scriere (cu memorie mecanică, *repeţi* conţinînd procesul memorial)[33].

Concepţiile culturale ale transmisibilului formatează Memoria, de această dată; sensul de ansamblu a ceea ce este restituit la un moment dat. Repartiţiile între ora scris, sacru şi profan, real şi imaginar informează asupra voinţei culturale de a conseî şi asupra preţului acceptat. Mediul social are un efect major asupra modului în căra amintim. Sînt edificate cadre sociale pentru repetiţie, evocare, rememorare. ConseiW implică de asemenea *uitarea,* proprietate necesară a memoriei[34], funcţie indispensalj de filtrare, de selecţie şi de ierarhizare. Procedurile amneziei sînt deosebit de interesa atunci cînd se trece de la memoria individuală la studiul memoriei colective^.

Conceptul de *memorie colectivă* este vag şi practic. Hoiist, general, dar *şifun* mentat obiectiv pe o voinţă de a *elabora o* memorie comună, el s-a aflat la origineait reînnoiri a problematicii identitare : mituri şi Istorie, adevăr, ficţiune şi minciunăJ atîtea probleme comune istoricilor şi etnografilor, indiferent de gradul de complect al societăţilor. De aceea, memoria poate fi definită totodată în aspectul ei voluntara geneză colectivă a condiţiilor de posibilitate a memoriei — care, ca act trăit, nu poaj decît individuală, la fel ca experienţa onirică.

[33] Vezi lucrările lui Jack Goody.

[34] Nu pentru chestiunile privind volumul stocării — memoria ţine de proceduri mai degrabă decj conţinut — ci referitor la retenţie şi la recuperare.

[35] *Cf.* lucrările lui Maurice Halbwachs.

Dacă societăţile orale permit uitarea în favoarea unei dinamici impresionante şi dacă societăţile noastre televizuale suferă de iconoree, sînt cu atît mai interesante de studiat grupurile care suferă răsturnările cele mai rapide şi mai brutale într-un timp scurt: copiii amerindieni monolingvi fascinaţi de seriale de televiziune americane traduse în spaniolă. Situaţiile hibride în care oralitatea se întemeiază pe scriere iar scrierea pe oralitate constituie, de asemenea, terenuri pasionante de cercetare. întrecerile poetice sarde, de exemplu, improvizaţiile orale pornind de la biblioteca Babei, ea însăşi hrănită cu oralitate, sau trecerea marilor tradiţii orale la textele fundamentale ale scrierii („Scripturile", textele homerice, cîntecele de gesta) sînt exemple fascinante ale acestei îmbinări din ce în ce mai prezente — şi nu a rupturii — între practica orală şi practica scrierii. Improvizaţie-creaţie şi memorizare: tradiţia orală este matricea acestui aparent paradox. Situaţiile de confruntare între oral şi scris l-au făcut pe Zumthor[36] să creeze conceptele de oralitate primară şi oralitate secundă.

Reluînd formularea simplă — dar atît de incitantă — a lui Baddeley, se poate admite că „pentru a compensa lipsa de relaţii clare între laborator şi lumea antropologică, datele trebuie culese în condiţii naturale" (1993 : 6), citînd în acest sens studiile comportamentale privitoare la mnemotehnica chelnerilor din cafenele. Elucidarea proceselor mnezice are nevoie atît de experienţe de laborator, cît şi de lucrări de teren referitoare la comportamente, de unde importanţa observaţiei etnografice invitată să participe la descifrarea a ceea ce se numeşte „istoria naturală" a memoriei.

5.2. Tradiţia orală : cunoştinţe şi creaţii

Atenţia acordată aspectelor tehnice ale analizei nu trebuie să ne facă să uităm că exerciţiul vorbirii este unul din locurile creaţiei estetice. Vorbirea este naraţiune, vorbirea este poetică ; ea este traducere, dialog, acţiune. însuşi obiectul tradiţiei orale diferă în funcţie de societăţi şi culturi. Oralităţii, în sînul căreia se întîlnesc trecutul, prezentul şi viitorul, i se încredinţează ceea ce izvorăşte din concepţiile despre lume, despre persoană, despre corp; în ea s-au născut problemele adevărului şi ale lumilor posibile (construirea irealului, lumea onirică, ficţiunile etc). Radical efemeră, dar şi fundament al memoriei, tradiţia orală concepută ca mergînd de la microritualurile interacţionale ale limbajului pînă ta producţiile cele mai sofisticate, de la conversaţie la dialogul ritual, de la tăcerea reglată la cîntări, constituie un cîmp privilegiat al cercetării. Dar ea e greu de sesizat. Mutaţiile istorice şi sociale, creativitatea individuală, necesităţile locale induc variaţii nemaiauzite. Fondatoare a identităţii, eficace, ascunzînd explicit şi dezvăluind în implicit, tradiţia orală poate genera meta-activităţi lingvistice şi pragmatice (exegezele, hermeneutica, etimologiile numite populare sînt tot atîtea căi de acces la aceste concepţii); relaţia între cuvînt şi referinţă, obiect cultural instabil, este maleabilă (emoţie, magie sau, dimpotrivă, mediatizare). Oralitatea este locul unde, uneori conştiente, alteori inconştiente, se exercită din plin constrîngerile gîndirii. ale raţionamentului, ale memoriei;.

[36] P. Zumthor (1983). *Introduction ă la poesie orale,* Paris, SeuiL

ea este de asemenea locul unde pot fi distinse infinitele libertăți ale modurilor de a spune.

5.3. Dorința de a înțelege

într-un astfel de „context", ancheta etnologică și etnolingvistică este în foarte mare parte transformată. *Notes and Queries,* manualul american din 1874, este fragmentat ca disciplina însăși. Dar centrul anchetei rămîne terenul și comunitatea experiențelor, dominarea progresivă a limbii și articularea nevoilor de cunoaștere și de interacțiune cu cei grație cărora se clădește această cunoaștere. Noi mijloace de înregistrare, atît sonore cît și vizuale, devin familiare. Prin aceste tehnici dispunem de întregul proces de construire a secvențelor observate. Ușurarea sarcinilor de recopiere, prin utilizarea unor programe informatice permite tratarea unui număr mult mai mare de date. Anchetele de etnomuzicologie, de tradiție orală, de cogniție spațială sau de tehnologie folosesc instrumente adaptate analizei comportamentelor gestuale, permițînd compararea logicilor lingvistice și corporale.

într-o abordare dialogică și interacțională — și nu exterioară, limitată la observație, ca pînă atunci — rolul anchetatorului s-a transformat și el. Pentru că prezența și identitatea sa induc conduite sociale și răspunsuri lingvistice, el intră în analiza datelor conștient de efectele adesea imprevizibile ale interacțiunii; nici scientist nici postmodem, el trebuie să respecte dialogul la care ia parte, cu atît mai mult în contextele marcate de tulburări politice. Departe de a fi neutru, etnologul este un actor științific care a ales o scenă „îndepărtată" pentru a se produce.

Etnolingvistică, pragmatica și antropologia cognitivă oferă poate antropologiei ocazia de a deveni adevăratul interlocutor al științelor experimentale, „celălalt" într-un dialog cu totul nou.

BIBLIOGRAFIE

Atran S. (1991), „L'ethnoscience aujourd'hui", *Information sur Ies sciences sociales,* Londra, Newbury Park și New Delhi, 30, 4 : 595-662, Sage

Austin J.-L. (1970), *Quand dire, c'est foire,* Paris, Seuil

Baddeley A. (1993), *La memoire hiimaine. Theorie et pratique,* Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble

Benveniste E. (1974) [1966], *Problemes de linguislique generale,* I & II, Paris, Gallimard

Berlin B. (1992), *Ethnological classification : principles of categorization ofplants and animals in tradițional societies,* Princeton. New Jersey, Princeton University Press

Caron J. (1989), *Precis de psycholinguistique,* Paris, PUF

Duranti A., Goodwin C. (ed.), (1994), *Rethinking Context,* Cambridge, Cambridge University Press

Foley W. A. (1997), *Anthropological Linguistics : An Introduction,* Oxford, Blackwell Publ.

Gumperz J. J., Levinson S. (ed.) (1996), *Rethinking linguistic relativity,* Cambridge, Cambridge University Press

Kerbrat Orecchioni C. (1990-1994), *Les interactions verbales,* 3 volume, Paris, Armând Colin

Lakoff G., Johnson M. (1985) [1980], *Les metaphores dans la vie quotidienne,* Paris, Minuit

Monod Becquelin A., Erikson Ph. (ed.) (2000), *Les rituels du dialogue. Promenades ethnolinguistiques en terres amerindiennes,* Nanterre, Societe d'etimologie

Rosaldo M. Z. (1982), „The things we do with words : llongot speech acts and speech act theory in philosophy", *Language in Society,* 11-2: 203-237

Sperber D. (1982), *Le Savoir des Anthropologues,* Paris, Hermann

Sperber D., Wilson D. (1989) [1986], *La Pertinence. Communication et cognition,* Paris, Minuit

Tyler S. (ed.) (1969), *Cognitive Anthropology,* New York, Hoit

Vansina J. (1963), *De la tradition orale. Essai de methode historique,* Tervuren (Belgia)

Dicţionare

Moeschler J., Reboul A. (1994), *Dictionnaire encyclopedique de pragmatique,* Paris, Seuil

Ducrot O., Schaeffer J.-M. (1995), *Nouveau dictionnaire encyclopedique des Sciences du Langage,* Paris, Seuil

Houde H., Kayser D., Koenig O., Proust J., Rastier F. (1998), *Vocabulaire des sciences cognitives,* Paris, PUF

Wilson R., Keil F. (ed.) (1999), *MIT Encyclopedia ofthe Cognitive Sciences,* Cambridge MA, MIT Press

Reviste

Annales de la Fondation Fyssen, Cognitive linguistics, Communications, Language in Society, Langage

PARTEA A DOUA

ARIILE CULTURALE

Capitolul 9

Studiile africaniste

Michael Houseman

începînd din ultimii ani ai secolului al XlX-lea, etnologia Africii „negre" sau „subsahariene", căreia misionarii şi administratorii coloniali îi dau un impuls deosebit prin voinţa de a cunoaşte mai bine populaţiile aflate sub tutela lor, se impune ca domeniu de cercetare autonom. în cursul secolului XX, ea ocupă, îndeosebi în Europa, un loc esenţial în cîmpul cercetării antropologice, fiind susţinută de iniţiative din partea universităţilor, a institutelor de cercetare, a muzeelor şi a societăţilor savante. Africa va deveni astfel terenul de predilecţie al şcolii funcţionaliste britanice, care va domina antropologia începînd cu anii premergători primului război mondial şi pînăîn anii 1960, al curentului de antropologie religioasă franceză născut în anii 1930, al cercetărilor asupra „schimbării sociale" din anii 1950-1960, al unei tentative de a crea o antropologie generală — economică, socială, politică — de inspiraţie marxistă în cursul anilor 1970. Anumite concepte cheie ale etnologiei, asociate vreme îndelungată în mod privilegiat cu continentul african — filiaţie uniliniară, linii de descendenţă, poligamie, regalitate sacră, compensaţie matrimonială, vrăjitorie, iniţiere, sclavie, clasă de vîrstă etc. — stau mărturie despre rolul important jucat de africanism în dezvoltarea disciplinei.

1. SITUAŢIA ACTUALĂ

înainte de a reveni asupra acestor diferite curente, să notăm că de vreo cincisprezece ani încoace situaţia s-a schimbat în mod vizibil. Dacă Africa atrage din ce în ce mai mulţi cercetători americani şi japonezi, precum şi un număr crescînd de cercetători africani, în Europa, îndeosebi în Franţa, alte regiuni, cum ar fi America de Sud şi Oceania, s-au impus ca fiind mai fecunde din punct de vedere teoretic, adesea printr-o confruntare

cu „modelele africane" — care, pentru anumiţi autori, se dovedesc greu exportabile. Invers, metoda structurală, al cărei randament pe alte terenuri a marcat puternic evoluţia recentă a disciplinei, a fost puţin exploatată în analiza faptelor africane[1]. în pofida rolului lor important într-o anumită epocă, schemele de analiză marxistă nu s-au bucurat de interes decît o perioadă relativ scurtă. Astfel, la ora actuală, antropologia africanistă îşi continuă demersul în absenţa unor paradigme dominante. Majoritatea cercetărilor nu se revendică de la nici o abordare unificatoare, căutînd mai degrabă, cu mai mult sau mai puţin succes, să împace o moştenire intelectuală specifică, veche de aproape o sută de ani, cu realităţile noi produse de ceea ce s-a convenit să se numească „modernizare".

Speranţa într-o transformare radicală a continentului african a cedat locul unei anumite deziluzii provocate de evoluţiile contemporane: absenţa democraţiei, corupţia, problemele sanitare şi ecologice de o gravitate crescîndă, insecuritatea urbană şi rurală şi, mai recent, războaiele destabilizatoare ducînd la dispariţia unor societăţi întregi (dinka din Sudan, de exemplu), sînt tot atîţia factori care, în plus, fac munca de teren foarte dificilă. Astfel, mai mult ca niciodată, viziunea actuală a unei Africi marcate de o dezafectare a puterilor publice şi a investiţiilor din exterior, devenită pentru o opinie publică din ce în ce mai indiferentă teatrul unei „suferinţe la distanţă"[2], nu poate fi decît una politică.

în acelaşi timp, se observă o anumită oboseală pe planul cercetării fundamentale, deşi cauzele exacte ale acestui fenomen sînt greu de determinat. De treizeci de ani, numărul celor înscrişi în universităţi nu a scăzut. Cu toate acestea, diplomele, supuse presiunii exercitate de piaţa muncii, se orientează din ce în ce mai mult spre cîmpuri de intervenţie : dezvoltarea economică, munca socială, instituţiile de sănătate etc. La Universitatea Paris XNanterre de pildă, pepinieră a cercetătorilor africanişti din Franţa de la crearea unei secţii de etnologie în 1966, studiile specializate în acest domeniu, în jur de 30% din total la începutul anilor 1970, se situează astăzi în jurul a 15%. în paralel, proporţia tezelor africaniste susţinute aici este într-o scădere netă.

Văzută din această perspectivă, situaţia africanismului nu e deloc optimistă. Părerea pe care o vom susţine în continuare se situează la jumătatea drumului între apărarea unei subdiscipline considerată de unii muribundă şi afirmarea unui nou viitor bogat în făgăduinţe. Se pare într-adevăr că, trăgînd învăţămintele din evoluţia recentă a acestei subdiscipline regionale, ar fi posibilă identificarea anumitor orientări ale dezvoltării sale viitoare. In scopul de a-i trasa liniile principale din perioada de după război pînă în zilele noastre şi avînd grijă să-i evidenţiem potenţialităţile, am ales să privilegiem prezentarea a trei mari axe de cercetare : organizarea socială, practicile religioase şi, mai pe scurt, formele de expresie şi de comunicare.

[1] *Cf.* totuşi, cu titlu de exemplu : L. de [leuseh (1972). *Le mi ivre oiil'origine de l'Etat.* Paris. Gallimard : 1
^ l'ouillon (1975). *Fetiches sansfetichisme.* Paris. Maspero.
[2] L. Boltanski (1993). *La souffranee ă distante.* Paris. Metailie.

2. ORGANIZAREA SOCIALĂ

Africanismul modern se creează în anii 1930-1940 în jurul unor întrebări referitoare la organizarea socială și determinarea identităților colective. Se manifestă destul de repede două direcții complementare care continuă să caracterizeze acest cîmp de studiu atît la autorii de limbă engleză, cît și la cei de limbă franceză : una se străduiește să înțeleagă funcționarea structurilor sociale proprii societăților sudiate, cealaltă să surprindă evoluțiile acestor societăți în contextul colonial și postcolonial.

Primul dintre aceste curente, a cărui dezvoltare a fost jalonată de două culegeri importante —*African Political Systems* de M. Fortes și E. E. Evans-Pritchard (1940), apoi *African Systems of Kinship and Marriage* de A. R. Radcliffe-Brown și D. Forde (1950) — va fi centrat în mare parte pe ceea ce va rămîne una din mizele esențiale ale antropologiei africaniste, și anume articularea între puterea politică și gradele de rudenie. Ancheta va fi întreprinsă nu numai pe lîngă societățile statale puternic centralizate, dotate cu un dispozitiv administrativ și juridic specific, ci și pe lîngă societățile numite „acefale" a căror armătură socială e alcătuită din relații între ansambluri definite prin localizare și/sau filiație.

2.1. Două modele politice extreme: regalitățile sacre și sistemele segmentare

Să luăm, cu titlu de exemplu, două modele extreme : regalitatea sacră și organizarea numită „segmentară". In primul caz, societatea este centrată pe un personaj de excepție, în același timp șef politic și preot magician. Se presupune că el deține o putere nu doar asupra oamenilor, ci și asupra naturii: scurgerea anotimpurilor, venirea ploilor, recoltele etc. Astfel, legitimitatea suveranului ca referință principală a unei instituții ce implică o pluralitate de funcții și de categorii sociale specifice (familiile princiare, adunările notabilităților, grupurile servitorilor etc.) este aservită unui arbitraj religios, intermediat de ciclurile rituale legate chiar de activitățile agricole și/sau ceremoniile de inițiere. în același timp, regele, asociat în povestirile fondatoare cu figura vînătorului sau a războinicului solitar, apare în contrast cu normele de rudenie care guvernează viețile oamenilor obișnuiți. Supusă unei periodicități rituale și/sau unei rotații între diferitele grupuri, succesiunea la tron al cărei titular, aflat în afara clanului, beneficiază de un regim matrimonial special (incest prescriptiv, dispensă de compensație matrimonială etc.) „se face cu prețul unei negări a filiației"[3].

? A. Adler (2000). *Le pouvoir de I 'inierdit.* Paris. Albin Michel. Printre lucrările clasice asupra regalității sacre : E. Krige și .1. D. Krige (1943). *The Realm of a Rain-Queen.* Londra. Oxford University Press și 11. Kuper (1947). *An African Aristocvacy.* Londra. Oxford University Press. Printre studiile recente. .1.-C.Muller (1980). *Le roi bone emissaire,* Quebcc. Serge Fleury : A. Adler (1982). *La mori est le masque*

Situaţia este radical diferită în sistemele segmentare, unde regularizarea sociala trece printr-o ordonare ierarhică a segmentelor generată de un principiu al opoziţiei complementare. în anumite împrejurări, grupurile provenite din diferiţii fii ai unui strămoş se vor opune ca ansambluri echivalente ; în alte cazuri, ele se vor regăsi într-o formaţie unitară revendicînd un strămoş unic ; în sfîrşit, în altele, aceste grupuri „frăţeşti" vot dispărea la rîndul lor în spatele diverselor subansambluri ce le alcătuiesc şi care se vot! revendica, de exemplu, de la diferiţi fii ai fiecăruia dintre fraţi. Rezolvarea conflictelor pe cale paşnică sau nu,conform nivelului segmentar avut în vedere, corespunde astfel unor mişcări temporare de fuziune sau de fisiune care exclud instaurarea oricărei autorităţi permanente şi centralizate. Idiomul rudeniei oferă aici bazele unui sistem flexibil şi „puternic", capabil deopotrivă să minimalizeze influenţele antagonismelor interne şi să maximalizeze raporturile de solidaritate în faţa ingerinţelor exterioare[4].

Astfel, în primul dintre aceste modele, unde genealogia ocupă un loc subordonat, structura socială se raportează la reînnoirea periodică, implicată în ciclurile calendaristice şi/sau iniţiatice, a unei opoziţii absolute şi verticale între un suveran singular şi supuşii săi împărţiţi într-o multiplicitate de categorii eşalonate ; în cel de al doilea model, unde predomină relaţiile genealogice, ea se întemeiază pe calculul neîncetat al distanţelor; structurale între segmente echivalente în cadrul opoziţiei lor relative şi orizontale.

2.2. Paradigmele antropologiei britanice : linii de descendenţă, clanuri, grupuri de vîrstă

Înmulţirea cercetărilor pe teren în cursul deceniilor ce au urmat publicării lucrăm *African Political Systems* a dus la nuanţarea distincţiei între centralizat şi acefal[5]. Se constată, pe de o parte, că politicul şi rudenia rămîn strîns îmbinate în societăţile statale şi, pe de altă parte, că sistemele acefale au forme mult mai variate decît s-a crezut iniţial, cu diferenţe semnificative în privinţa modului de segmentare, a naturii segmentelor (grupuri de rudenie, comunităţi săteşti etc), a numărului de niveluri de segmentare şi a funcţiilor ce le sînt asociate (exogamie, răzbunare, localizare etc.)[6]. Studiile asupra organizării sociale conţin din ce în ce mai puţine consideraţii de ordin tipologic şi încercări

du roi. Paris, Payot; L. de Heusch (1987), *Ecrits sur la royaute sacree,* Bruxelles, Editions de l'Univerâi de Bruxelles.

[4] E. E. Evans-Pritchard (1968) [1937], *Les Nuer : description d'un mode de vie et des insiitutiom poliliques d'unpeuple nilote.* Paris, Gallimard, propune primul model segmentar, pornind de la cazul populaţiei nuer din Sudan ; să reţinem, ca alte cazuri paradigmatice ale sistemelor segmentare, acela al populaţiei tallensi din Ghana(M. Fortes [1945]. *The Dynamics ofClanship among the Tallensi.* Londra Oxford University Press) şi cel al populaţiei tiv din "Nigeria (P. şi L. Bohannan [1953ţ, *The Tiv of Central Nigeria,* Londra, International African Institute).

[5] în special schema segmentară, considerată prea statică şi favorizînd echilibrul, coeziunea şi o izolai artificială de contextul interetnic mai larg. parc a suferi de o confuzie între modelul ideologic şi funcţionara reală ; pentru o vedere de ansamblu, *cf.* L. Holy (1979). *Segmentaiy Systems Reconsidered.* Belfaa Queen's University.

[6] *Cf.* .l. tvliddleton şi D. Tait (ed.) (1958), *Tribes Without Rulers,* Londra. Routledge and Kegan Paul.

de a construi definiții cu valoare generală. Urmărind un proiect comparativ mai puțin abstract și mai bogat, unde cercetările unora și ale altora se completează și se clarifică reciproc, cercetătorii se orientează mai mult spre aprofundarea unui anumit număr de chestiuni fundamentale — exercițiul și legitimitatea puterii, structurile apartenenței familiale și altele, tratarea conflictelor etc. — pornind de la configurațiile particulare ce li se impun în cadrul muncii lor de teren.

"Noțiunile de „linie de descendență" și de „clan" revin constant în aceste lucrări. Foarte schematic, e vorba de grupuri ai căror membri se consideră descendenți ai unui strămoș comun, fie pe linie agnatică (se va vorbi atunci de „patridescendență" sau de „patrician"), fie pe linie maternă („matridescendență", „matriclan"); membrii unei linii de descendență pot retrasa legăturile genealogice care îi unesc, în opoziție cu membrii grupului mai întins care este clanul. Formînd persoane morale *{corporale groups),* adunînd laolaltă morții și vii, clanurile și liniile de descendență constituie în numeroase societăți africane cadrul instituțional obișnuit al exercitării drepturilor și îndatoririlor po-Htico-juridice care le conferă indivizilor și colectivităților identitatea socială[7]. Acestor raporturi bazate pe filiație (patriliniară sau matriliniară) li se adaugă legături complementare ce țin de registrul relațiilor familiale și implică alte tipuri de procese : ciclul dezvoltării unităților domestice, articularea între referințele materne și cele paterne, rolul mediator al legăturilor extra-liniare dintre care, în primul rînd (în societățile patriliniare) raporturile cu unchii materni, marcate cel mai adesea printr-o relație glumeață instituționalizată. Acestea sînt procesele care guvernează crearea și menținerea unităților de descendență și de clan (recrutare, moștenire și succesiune, alegerea reședinței, raporturile cu pămîntul etc), constituirea și evoluția relațiilor familiale, raporturile acestor unități și ale acestor relații cu instituțiile puterii, care vor constitui cîmpul de studiu privilegiat al numeroaselor monografii ce se mai află și astăzi la temelia africanismului clasic *(cf.* capitolul 4)[8].

Să semnalăm în sfîrșit o recunoaștere din ce în ce mai importantă a locului ocupat de asociații, societăți (de inițiere, de măști etc), de diverse grupări (de tineri, de vînători etc.) și de grupurile de vîrstă atît în societățile centralizate cît și în societățile acefale. Această ultimă evoluție va duce la identificarea unui al treilea tip de organizare socială numit „generațional", propriu multor populații din Africa de Est[9]. Acest model, compatibil cu un grad de centralizare politică important, prezintă nu un sistem de descendență de tip segmentar, structurat de relații de includere/excludere ce definesc o rudenie de sînge colectivă mai mult sau mai puțin distantă, ci un sistem periodic de clase de vîrstă

' Pentru o vedere de ansamblu, *cf.* M. Fortes (1969), *Kinship and the Social Order,* Londra, Routledge and Kegan Paul.

[8] *Cf* impresionanta lucrare *Ethnographic Survey of Africa* incluzînd 82 monografii etnice, precum și *h/crâr))c* lui .l. A. Barnes, I. Beatie, M. Douglas. E. E. Evans-Pritchard, D. Forde, M. Fortes, .l. Goody, .l. Middleton, A. Southall, E. Winter și altele.

' Asupra grupurilor de vîrstă, *cf.* de exemplu : S. Eisenstadt(1956), *From Generation io Generation, ~Nc* York. The Free Press; D. Paulme (ed.) (1971), *Classes et associations d 'âge en Afrique de l 'Onest,* Paris. Pion : M. Abeles și C. Collard (ed.) (1985), *Âge, potevoir et societe en Afrique noire,* Montreal/Paris, Presses Universitaires de Montreal/Karthala. Pentru un studiu recent al organizării generaționale. *cf.* A.~ M. Peatvtek (1999). *La vie ă pas contes,* Nanterre. Societe d'ethnologie.

guvernat de fenomene de deschidere şi închidere, în care trecerea indivizilor prin stadii succesive reflectă devenirea societăţii în ansamblul ei.

începînd din anii 1970, paradigma funcţional istă a lui Radcliffe-Brown *{structural functionalism)* dă semne de oboseală. Inspiraţia intelectuală vine din altă parte : de la structuralism, de la marxism, apoi de la postmodernism[10]. Concomitent, africanismul britanic (cîmp unde această paradigmă a cunoscut cel mai mare succes) cunoaşte o mişcare de declin. Anumiţi cercetători care au efectuat lucrări de teren în Africa, precum J. Goody sau E. Gellner, se întorc spre istoria planetară; alţii, ca J. La Fontaine, îşi îndreaptă privirea spre societatea britanică contemporană. Lucrările asupra organizării sociale continuă într-un număr mult mai mic ca înainte, cercetătorii privilegiind studiul structurilor economice sau istoria.

2.3. Cercetarea africanistă franceză

Cu toate acestea, spre mijlocul anilor 1960 şi pînă la începutul anilor 1980 se observă o dezvoltare foarte importantă a cercetărilor franceze asupra organizării sociale în Africa. Această dezvoltare e încadrată de structuri provenite mai mult sau mai puţin din administraţia colonială (1FAN, ORSTOM) şi implică un număr mic de personalităţi şi de instituţii : G. Balandier la secţia a Vi-a de la EPHE, care va deveni EHESS, G. Dieterlen şi C. Tardits la secţia a V-a de la EPHE, E. de Dampierre la Laboratorul de etnologie şi de sociologie comparativă de la Universitatea Paris "X, G. Dieterlen la Recherche cooperative sur programme (numită RCP) nr. 11 „Ethno-sociologie de la Boucle du Niger" în cadrul CNRS (vezi în continuare), C. Levi-Strauss la Laboratorul de etnologie de la Muzeul Omului. în marea lor majoritate, cercetările din această perioadă sînt concentrate asupra unor regiuni din Africa occidentală şi centrală, cele mai multe dintre ele foste colonii franceze.

Aceste cercetări vor produce o mare cantitate de monografii de calitate care au pus bazele unui comparativism regional foarte fertil, constituind astăzi „nucleul dur" al africanismului francez. Majoritatea acestor studii aprofundează problemele ridicate de autorii britanici, acordînd totuşi o atenţie sporită etnolingvisticii şi analizînd mai sistematic raporturile de producţie în relaţie cu puterea. Printre numeroasele teme abordate de aceste lucrări se remarcă aceea a raporturilor între activităţile economice şi categoriile sociale, îndeosebi în privinţa „castelor" de meşteşugari (fierari, poeţi-muzicieni ambulanţi etc.) care ocupă un loc esenţial în societăţile studiate[11]. Se constată de asemenea recurenţa unui dualism care opune, pe de o parte, şeful politic asociat cu figura străinului cuceritor şi, de cealaltă, proprietarul de pămînt legat de autohtonie şi de activităţile culturale *{cf.* Izard, 1985). Această polaritate, implicînd relaţii de complementaritate faţă de teritoriu — pe de o parte, obiectivarea sa în cadrul exercitării puterii, de cealaltă.

'" *Cf.* A. Kuper (1996). *Anthropology and Anthropologists.* Londra. Routledge (ediţia a treia).

" Pentru un studiu deja vechi, *cf.* de exemplu Y. Wane (1969), *Les Toucouleur du Fonta Tom,* Dakar. 1FAN ; pentru un studiu recent. T. Tamari (1997), *Les castes en l'Afrique occidentale,* Nanterre. Societe d'ethnologie.

subiectivarea sa în cadrul unei dominații religioase — oferă un model general de funcționare al societății, care se realizează în forme diferite de la o populație la alta. Abordată în cadrul unei analize a istoriei popularii, această polaritate ideologică a permis de asemenea să se regîndească într-un mod mult mai dinamic ca pînă atunci problema relativității identităților etnice și aceea a apariției lor în raport cu crearea unor formațiuni politice centralizatoare. Și tot acestei epoci îi datorăm o serie impresionantă de studii consacrate regatelor din Africa occidentală și centrală[12], precum și unele lucrări colective importante despre comerțul la mare distanță, sclavie și război[13].

Pînă la începutul anilor 1980, analiza sistemelor de rudenie africane se sprijină în principal pe „teoria filiației", în pofida unui anumit număr de lucrări critice. Căsătoria, care ocupă un loc subordonat în acest model, este concepută fie din perspectiva exogamiei, ce ar contribui la întărirea solidarității unităților de descendență și de clan față de exterior, fie în general prin intermediul poligamiei, ca element ce intervine în structurarea internă a acestor unități: în dezvoltarea grupurilor domestice, în procesul de segmentare, ca strategie ce vizează o consolidare a puterii și/sau ca mijloc de creștere a forțelor productive și reproductive[14]. „Teoria alianței", centrată pe structurile care guvernează circulația și schimbul femeilor și dezvoltată de C. Levi-Stauss, L. Dumont, E. Leach și alții în anii 1950 pornind de la materiale asiatice și australiene, nu e aplicată la faptele africane decîttîrziu, prin lucrările lui F. Heritier (1981) asupra populației samo din Burkina Faso. Analiza sistematică nu doar a clasificărilor terminologice și a preferințelor exprimate, ci și a practicilor matrimoniale, exploatate cu ajutorul unei tratări informatice, i-a permis acestui autor să scoată în evidență o funcționare matrimonială specifică numită „semi-complexă"[15]. Acest studiu, precum și perspectiva structurală pe care se întemeiază, a deschis calea unei serii de noi întrebări referitoare la rudenie și la alianță în societățile africane: întrebări cu privire la fundamentul și funcționarea interdicțiilor, la coordonarea

[12] *Cf.* de exemplu : E. de Dampierre (1967), *Un royaume Bandia du Haut-Oubangui,* Paris, Pion ; J.-C. Muller (1980), *Le roi bouc emissaire,* Quebec, Serge Fleury ; C. Tardits (1980), *Le royaume Bamoum,* Paris, Armând Colin ; A. Adler (1982), *La mort est le masque du roi,* Paris, Payot; M. Izard (1985), *Gens dupouvoir, gens de la terre.* Paris, Maison des Sciences de rHomme/Cambridge University Press ; E.Terray (1995), *Une histoire du royaume abron du Gyaman,* Paris, Karthala.

" C. Meillassoux (1971), *Evolution du commerce africain depuis le XIX* siecle en Afrique de l'Ouest,* Londra, Oxford University Press ; C. Meillassoux (ed.) (1975), *L'esclavage en Afrique precoloniale,* Paris, Maspero ; J. Bazin și E. Terray (ed.) (1982), *Guerres de lignages et guerres d'Etats en Afrique,* Paris, Archives Contemporaines.

[U] C/ de exemplu : J. Goody (1958), *The Development Cycle in Domestic Groups,* Cambridge, Cambridge University Press ; E.E. Evans-Pritchard (1951), *Kinship and Marriage among the Nuer,* Oxford, Oxford Universitv Press ; A. Kuper (1982). *Wivesfor Cattle.* Londra. Routledge and Keaean Paul.

" Sistemele ..semi-complexe" asociate în general cu un tip de terminologie Crow-Ohama se situează la jumătatea drumului între structurile ..elementare'" corespunzătoare unor reguli de căsătorie pozitive și ..structurile complexe" care se mărginesc să definească rudele cu care nu se poate realiza căsătoria : categoria partenerilor posibili este determinată indirect prin intermediul unor prohibiții foarte extinse, acționînd asupra gupurilor de filiație și asupra pozițiilor genealogice și avînd drept rezultat favorizarea unirilor cu rude îndepărtate de îndată ce prohibițiile încetează.

ordonată a iniţiativelor de căsătorie, la articularea liniilor de descendenţă directe şi colaterale, la logicile terminologice, la itinerariile matrimoniale etc.[16].

2.4. Studiul Africii în mutaţie

Paralel cu această primă direcţie de dezvoltare centrată pe structurile sociale precoloniale, continuă cercetarea evoluţiei societăţilor africane în lumina influenţelor datorate diferitelor relaţii pe care Africa le întreţine de multă vreme cu Orientul Mijlociu, lumea mediteraneeană, Europa şi Oceanul Indian : schimburile comerciale, comerţul cu sclavi, pătrunderea misionarilor, colonizarea, dependenţa economică şi politică, asistenţa tehnică, ajutorul umanitar etc. în mijlocul anilor 1950 începe decolonizarea şi apare termenul „Lumea a treia". Schimbarea socială, puţin abordată pînă atunci, se va impune ca temă majoră de cercetare. Numeroşi etnologi angio-saxoni, încurajaţi de învăţăm întul fundat de A. Hoernle şi I. Schapera în Africa de Sud şi de studiul novator al lui A. Richards (1939) asupra structurilor economice la populaţia bemba[17], vor urma această cale consacrîndu-se analizei realităţlor contemporane dintr-o Africă în plină mutaţie: migraţia mîinii de lucru, mişcări urbane, culturi de rentă, structuri de şcolarizare, fracţionalism tribal, mobilitate socială etc.[18]. Prelungind rolul atribuit antropologiei de către Colonial Office-ul britanic în contextul lui *indirect rule,* ei sperau să ofere administratorilor epocii mijloacele de elaborare a unor politici mai bine adaptate, completînd culegerea de fapte etnografice cu date economice sau demografice de tip statistic. Dacă demersul acestor autori a eşuat, influenţa lor fiind neglijabilă pe plan politic, ei au fost în schimb adevăraţi inovatori prin tezele şi etnografiile pe care ni le-au lăsat.

M. Gluckman, figură majoră a acestei mişcări, a cercetat procesele juridice la populaţia lozi şi reţeaua de servituti sociale în ţinutul zulu sub administraţia colonială, concentrîndu-şi analizele asupra noţiunii de conflict integrator (1963) : departe dea dăuna unităţii corpului social, conflictul, prin punerea sa în scenă rituală, ilustrează mai degrabă capacitatea de integrare a sistemului social pe care îl organizează. Gluckman adună în jurul său la Universitatea din Manchester o echipă de persoane care cercetau conflictele şi rezolvarea lor în Africa centrală. Propovăduind nu studiul unei entităţi a *priori,* „societatea", ci observarea unui „cîmp social" concret, ei vor căuta să înlocuiască tehnica malinowskiană a „exemplului bine ales" cu o descriere cîtmai exhaustivă şi pe termen lung, a unui caz sau a unei situaţii bine delimitate *(extended case study).* Printre

[16] *Cf.* între altele culegerile *Les complexites de I 'alliance,* de F. Heritier şi E. Copet-Rougier (în speciali» *systemes semi-complexes* [1990], Paris, Archives Contemporaines şi *Les systemes complexes* [1992], Paris, Archives Contemporaines). precum şi P. Bonte, *Epouser au plus proche* (1994), Paris, EHESS, şi numărul special al revistei *L 'Homme,* nr. 154-155. 2000, coordonat de L. Barry.

[17] A. Richards (1939), *Land Labour and Diet in Northern Rhodesia,* Londra, Oxford University Press.

[18] Majoritatea acestor cercetători (.l. A. Barnes, E. Colson, M. Gluckman, L. Fallers, K. Littlc. L. Mair, C. Mitchell, A. Richards, M. G. Smith, A. Southall şi alţii) îşi desfăşoară cercetările în cadrul Iui *Rhodes-Livingston Institute* (fondat în 1938) şi al lui *East African Institute of Social Research* (1948).

lucrările cele mai cunoscute ale acestei echipe se numără acelea ale lui V. Turner (1957) asupra fisiunilor sătești la populația ndembu din Zambia, care ar corespunde unei articulări problematice între un regim de filiație matriliniară și o regulă de reședință virilocală (conform căreia soția se deplasează la locuința soțului). Anumiți membri ai grupului din Manchester, lucrînd în contexte diferite — urbane, adică industriale, sau rurale (A. Epstein, Gulliver, C. Mitchell, Van Velson și alții)—vor utiliza noțiunea de „rețea socială" introdusă de J. A. Banies pentru a aborda structura socială într-un mod nou, ca îmbinare ordonată a unor inițiative individuale dictate de oportunități și de calcule strategice[19].

Inspirîndu-se din *Sociologie actuelle de l'Afrique noire* a lui G. Balandier (1955), etnologii francezi și-au îndreptat atenția asupra temei schimbării sociale cu un decalaj de aproape zece ani față de antropologia anglo-saxonă. Unii dintre ei (CI. Meillassoux, E. Terray, M. Auge, P. Bonnafe, G. Dupre și P.-Ph. Rey), inspirîndu-se din problematica marxistă, vor încerca să scoată în evidență modurile de producție și procesele ideologice din societățile cercetate, studiind formele de dominație și de exploatare existente în contextul colonial sau neocolonial: între guvernanți și guvernați, între oamenii liberi și cei dependenți, între frații mai mari și frații mai mici sau între bărbați și femei în cadrul raporturilor de producție bazate pe liniile de descendență[20]. începînd din anii 1980, alți cercetători, abandonînd mai mult sau mai puțin perspectiva marxistă, se vor interesa în mod explicit de Africa contemporană. Colaborînd cu sociologi, politologi și economiști, ei caută să abordeze structurile sociale în cadrul evoluției lor naturale, dintr-o perspectivă care ține seama de specificul lumii a treia. Recompunerea reprezentărilor culturale și emergența unor noi identități, modalitățile de integrare națională, regională și internațională, amenajarea teritoriului și folosirea mediului, urbanizarea și migrarea intra- și internațională și tranformarea relațiilor de dependență sînt desemnate drept cîmpuri de studiu prioritare[21]. O temă ce se regăsește în multe dintre aceste lucrări este cea a construcției identitare și, mai precis, cea a rolului ingerinței europene, respectiv a privirii etnologului, în determinarea entităților etnice și a caracteristicilor lor. Acest travaliu de „deconstrucție" se străduiește să demonstreze importanța contextualizării proiectului antropologic, situîndu-i pe cei ce observă culturile africane într-un proces conflictual de apropriere. Această problematică întîlnește preocupările cercetătorilor anglo-saxoni care lucrează într-o perspectivă postmodernă[22].

"C/. C. Mitchell (ed.) (1969), *Social Networks in Urban Situations,* Manchester, Manchester University Press.

[10] *Cf* de exemplu C. Meillassoux (1964), *Anthropologie economique des Gouro de Cote-d'hoire.* Paris, Mouton ; E. Terray (1995), *Une hisioire du royaume abron du Gyaman,* Paris, Karthala.

-' *Cf.* de exemplu J.-P. Oliviei' de Sardan (1995), *Anthropologie et developpement.* Paris, Karthala. La ora actuală, majoritatea cercetătorilor care studiază aceste chestiuni sînt asociați la două centre ale EHESS : Centrul de Studii africane (CEA, Paris) creat de G. Balandier și ai cărui director succesivi au fost M. Auge. E. Terray și J.-P. Dozon și centrul Sociologie, Istorie, Antropologie a Dinamicilor Culturale (SHADYC. Marsilia), a cărui secție africanistă e condusă de J.-P, Olivier de Sardan. Semnalăm de asemenea echipa pluridisciplinară a Centrului de studii despre Africa neagră (CEAN) al Institutului de Studii Politice (1EP) de la Universitatea din Bordeaux, orientat mai ales spre analiza structurilor politice.

"*Cf.J.-L.* Amselleși E. M'Bokolo(1985). *Aucoeur del'ethnie.* Paris, LaDecouverte ; J. și J. Commarolf

în încheierea acestei secţiuni nu este poate inutil să subliniem că la ora actuală cele două direcţii de dezvoltare a cercetărilor asupra organizării sociale în Africa — una centrată pe structurile caracteristice ale societăţilor africane şi orientată spre o analiză sistematică a relaţiilor de afinitate, cealaltă tratînd despre transformările recente suferite de aceste societăţi — se întîlnesc pe un plan important. Ambele privilegiază mai puţin normele politico-juridice care generează o morfologie idealizată a grupurilor sociale, cît practicile ce intervin în structurarea reţelelor de relaţii reale. în mod complementar, ele incită la depăşirea unui anumit număr de dihotomii devenite din ce în ce mai puţin rentabile pe planul analizei: structură/strategii, sat/oraş, tradiţional/modern etc. Astfel, de exemplu, studiul legăturilor de rudenie şi al articulării lor cu diversele forme de prietenie, de reşedinţă, de clientelism, de servitudine şi de schimb în mediul urban, eliberate de paradigma ego-centrată în care par a se fi încadrat în anii 1960 analizele „reţelelor sociale", se impune de acum înainte ca un cîmp de studiu deosebit de fertil. Puţin exploatată, această cale de cercetare interesată de realităţile contemporane, nu va întîrzia să aducă unele clarificări importante cu privire la funcţionarea rudeniei în Africa în general.

3. PRACTICI RELIGIOASE

Este evident că organizarea socială nu poate fi disociată de un anumit număr de practici calificate drept „religioase" : recunoaşterea strămoşilor apicali ai grupurilor de descendenţă trece prin invocaţii solemne şi/sau prin sacrificii implicînd ridicarea de altare ; unităţile clanice se afirmă prin mijlocirea unor interdicţii alimentare şi a unor roluri rituale specifice ; exercitarea puterii regale este intermediată de acte ceremoniale speciale ; schimbările sociale sînt însoţite cel mai adesea de inovaţii pe plan religios; relaţiile de rudenie şi de alianţă cuprind prohibiţii şi obligaţii mai mult sau mai puţin ritualizate ; în sfîrşit, naşterea, atingerea vîrstei adulte, căsătoria şi moartea sînt marcate de evenimente rituale, aşa cum sînt momentele critice ale ciclului agricol (semănatul, recoltatul, schimbările de anotimp etc).

3.1. Abordări franceze şi anglo-saxone ale fenomenelor religioase

Studiul propriu-zis antropologic al faptelor religioase africane începe atît în Franţa cît şi în Anglia în anii 1930. Cele două curente naţionale vor urma totuşi căi diferite. In Franţa, studiul religiilor africane este legat de evenimentul care marchează începutul antropologiei franceze ca disciplină de teren : Misiunea Dakar-Djibouti, organizată în 1931-1933 sub conducerea lui M. Griaule, secretar general adjunct al Societăţii africa-

(1997), *Dialectics of Modemity on a South African Frontier,* Chicago. Chicago University Press.

niştilor fondată în anul precedent. Din această misiune (la care participă, printre alţii, M. Leiris şi A. Schaeffner) şi din cele ce au urmat (1935, 1936-1937, 1938-1939 şi 1946-1947, la care participă, în perioade diferite, D. Paulme, S. de Ganay, D. Lifchitz, G. Dieterlen, J.-P. Lebeuf şi G. Calame-Griaule) se naşte un proiect etnografic pe temnen lung privind populaţia dogon din Sudanul francez, actualul Mali (Griaule, 1938)[23]. Axat la început pe studiul măştilor, acest proiect se străduieşte să înţeleagă prin toate mijloacele posibile (observaţie asiduă, culegere de mărturii şi de comentarii exegetice, utilizarea înregistrărilor audio-vizuale etc.) o societate şi o religie astfel concepute încît să impună reîntoarcerea periodică a unor ceremonii cu măşti. El încearcă astfel să scoată în evidenţă, pînă în cele mai mici detalii, o concepţie cosmologică ale cărei bogăţie şi profunzime sînt considerate comparabile în toate privinţele cu acelea ale popoarelor antice sau ale religiei creştine. Această cercetare, care va modifica profund cunoaşterea modurilor de gîndire şi a sistemelor religioase africane, va inspira o perspectivă de studiu ce se regăseşte, în grade diferite, la alţi autori influenţaţi de demersul lui Griaule : o voinţă de a înţelege sistemele de reprezentări religioase şi metafizice ale societăţilor studiate ca totalităţi semnificante, oferind organizării sociale şi activităţilor rituale principiile ordinii reperabile în primul rînd la nivelul discursului critic.

G. Dieterlen prelungeşte cercetările lui Griaule după moartea prematură a acestuia în 1957, prin propriile sale opere şi prin publicarea, sub numele ambilor, a unei *summa* mitologice a populaţiei dogon[24], dar şi prin cursurile predate la Ecole Pratique des Hautes Etudes din 1956 pînă în 1973. în 1964 ea fundează RCP nr. 11 „Ethno-sociologie de la Boucle du Niger" în cadrul CNRS (condusă în continuare de J. Rouch, apoi de C. Meillasoux). RCP nr. 11 reuneşte un mare număr de tineri africanişti ai epocii şi reprezintă înainte de toate un cadru instituţional deschis etnologilor de diferite orientări care fac studii despre Mali, Volta Superioară şi Niger. „Grupul de cercetare asupra problemelor religioase în Africa occidentală şi ecuatorială" din cadrul CNRS, fondat de G. Dieterlen în 1968 şi condus de ea pînă la pensionare, în 1973, va fi mai restrîns şi se va axa mai mult pe studiul fenomenelor religioase; cu toate acestea, se asociază grupului atît persoane care adoptă perspectiva lui Griaule, cît şi cercetători ale căror preocupări teoretice se inspiră din Levi-Strauss sau din Leroi-Gourhan. Astfel, la începutul anilor 1970, moştenirea griauliană se impune mai puţin ca o şcoală de gîndire cît ca o sensibilitate etnografică deosebită, hrănită de o familiaritate regională specifică (Africa de Vest) şi susţinută de exigenţa unei practici de teren aprofundată. Cea mai bună dovadă a acestei deschideri este poate diversitatea contribuţiilor la conferinţa organizată de G. Dieterlen despre „Noţiunea de persoană în Africa neagră" (publicată în 1973), unul din evenimentele marcante ale africanismului francez din ultimele decenii[25].

Cercetătorii anglo-saxoni vor urma în paralel o cale diferită. Sub impulsul mişcării funcţionaliste a epocii, ei atribuie mitului un loc subordonat concepîndu-1, pe urmele lui

[23] *Cj.* de asemenea M. Griaule (1948), *Dieu d 'eau. Entretiens avec Ogoiemmeli.* Paris. Editions du Chene.
[24] M. Griaule şi G. Dieterlen (1965). *Le renardpăk.* Paris, Institut d"ethnologie.
[25] *La notion de personne en Afrique noire* (1973). Paris. CNRS.

Malinowski, ca simplă „cartă" de legitimare pentru organizarea relaţiilor sociale efectwe, fndepărtîndu-se de optica oarecum experimentală a lucrării lui Evans-Pritchard, *Witc craft, Oracles and Magic among the Azande* (1937) — care va servi mai tîrziu, cursul anilor 1970, ca lucrare de referinţă într-o dezbatere importantă asupra raţionalitâ credinţelor religioase[26] —, ei văd în religie o proiecţie a organizării sociale, ale căreil principii şi mize pot fi înţelese prin studiul manifestărilor rituale care o mediază[27].

Şcoala din Manchester a contribuit în mod semnificativ la această direcţie de cai cetare prin lucrările lui M. Gluckman despre ritualurile conflictuale legate de reînnoirea! relaţiilor de putere şi mai ales prin studiile întreprinse de mai mulţi autori asupra acuzaţi™ de vrăjitorie ca mod de conduită ce guvernează ajustarea relaţiilor sociale ambivalenţe[11],! Tot în jurul articulaţiei între practicile şi reprezentările religioase, pe de o parte, şi struc-j turile sociale, de cealaltă parte, pot fi situate lucrările de mai tîrziu ale lui M. Douglas care, pornind de la o reflecţie asupra „simbolurilor naturale", ajunge la o sociologiei! percepţiei întemeiată pe un model ce corespunde încrucişării a două elemente : gradul de adeziune la „grup" şi finetea „grilei" ce guvernează regularizarea comportamentelorj individuale[29].

In cele din urmă, aceste două perspective — una franceză inspirată din discursuj critic, cealaltă anglo-saxonă centrată pe organizarea socială — se vor dovedi a fi mai r complementare decît divergente, cum o atestă apariţia în 1954 a lui *African Worlds:* i *dies in the Cosmological Ideas and Social Values of African Peoples* care reuneşte] atît autori francofoni (M. Griaule, G. Dieterlen, P. Mercier şi J.-J. Maquet) cît şi anglo-| saxoni (M. Douglas, M. Fortes, D. Forde şi J.şi J. Kriege) şi, în 1965, publicarea lucrăriij *African Systems of Thought,* coredactată de M. Fortes şi G. Dieterlen[30].

3.2. O recentrare asupra ritualului

Incepînd din anii 1960, asistăm în lumea anglo-saxonă şi în Franţa la o recentranJ treptată a lucrărilor în acest domeniu. Inspirîndu-se din studiile clasice ale lui Van Gennep] asupra riturilor de trecere, ale lui Hubert şi Mauss asupra dispozitivului sacrificial şi c

[26] *Cf* B. R. Wilson (ed.) (1970), *Rationality,* Oxford, Blackweli.

[27] Printre cercetările întreprinse în această perspectivă, c/de exemplu monografiile lui M. Wilson despJ ritualurile legate de regalitate şi de comunitatea bazată pe linii de descendenţă ia populaţia nyakyustj *(Rituals of Kinship among the Nyakyusa* (1957), Londra, Oxford University Press ; *Communal Riiuah* 1 *among the Nyakyusa* (1959), Londra, Oxford University Press) şi studiul lui J. Middleton (1960) asuprii cultului strămoşilor şi segmentarea liniilor de descendenţă la populaţia Iugbara din Uganda *(Luglwi\ Religion.* Londra, Oxford University Press).

[28] *Cf* de exemplu M. Marwick (1965). *Sorceiy in its Social setting.* Manchester, Manchester Univers»I Press ; V. Turner (1972) [1968). *ies iambows d'ajfliction. Analyse des riruels ehe: Ies Xdemlmdâ Zambie.* Paris. Gailimard.

[29] M. Douglas (1970). *Natural Symbols.* New York. Random I louse.

[30] fvt. Fortes şi D. Forde (ed.) (1954). *African Worlds.* Londra. Oxford University Press : M. Fortes şi ! Dieterlen (ed.) (1965). *African Systems of Thought.* Londra, Oxford University Press.

lucrarea deja citată a lui Evans-Pritchard asupra populației azande, cercetarea se orientează mai mult spre o înțelegere a activității rituale în termeni ce îi sînt proprii. într-adevăr, *această activitate* este privită mai puțin în relație cu discursul critic sau cu formațiunile sociale și politice și mai mult ca locul unei elaborări simbolice și sociale specifice, corespunzătoare unor mecanisme distincte.

Această evoluție la care au participat din partea anglo-saxonă G. Lienhardt, M. Fortes și alții[31] datorează mult lucrărilor lui V. Turner, care reușește să unească în jurul problemei analizei evenimentelor ceremoniale perspective foarte diferite. într-o serie de studii consacrate populației ndembu din Zambia *(cf.* 1967), el recurge la analiza sistematică a simbolismului ritual identificînd, dincolo de funcțiile reparatoare ale riturilor, mai multe registre ale sensului: cel al semnificațiilor atribuite de actori (exegeza) și cel generat în același timp de calitățile sensibile ale obiectelor sau de comportamentele ce intervin în cursul riturilor și de modalitățile punerii lor în relație. Abordarea semantică propusă se înrudește cu cea a structuralismului întrucît pune accentul pe îmbinarea categoriilor gîndirii prin intermediul raporturilor, cel mai adesea binare, stabilite între proprietățile concrete ale elementelor implicate; ea se detașează de aceasta prin absența noțiunii de grup de transformări și prin locul important atribuit polisemiei intrinsece a simbolurilor și rezonanței lor emoționale. într-o altă serie de lucrări consacrate aspectelor dramatice ale ceremoniilor la populația ndembu și la altele, Turner propune un model de înțelegere a eficacității simbolice bazat în același timp pe opoziția comunitate/societate a lui Toennies și pe o versiune modernizată a noțiunii de „liminalitate" introdusă odinioară de Van Gennep[32] *(cf.* capitolul 3).

în Franța se observă o recentrare simultană cu înlocuirea în 1974 a „Grupului de cercetare asupra problemelor religioase în Africa occidentală și ecuatorială" cu laboratorul „Sisteme de gîndire în Africa neagră" (EPHE/CNRS) sub direcția lui L. de Heusch. M. Cartry, care i-a succedat lui G. Dieterlen la EPHE, va conduce acest laborator începînd din 1978, fiind urmat de A. Adler, apoi de M. Houseman. Acestei transformări instituționale îi corespund deopotrivă o lărgire a cîmpului geografic studiat și o oarecare restrîngere a eforturilor înjurai analizei ritualului. Prin intermediul unor studii etnografice minuțioase asupra concepțiilor locale vehiculate de limbă, acest grup de cercetători se va strădui să surprindă relațiile semantice și pragmatice existente în actele rituale. Această orientare este atestată clar de temele cărora le vor fi consacrate multe din *Caietele* produse de laborator : *Le Sacrifice* (1976-1983, nr. II—VI), *Fetiches* (1987, 1993, nr. VIII, XII), *Le deuil etseshtes(\9S9,* 1991, 1994, nr. IX, XI, XIII). în același timp, această reflecție colectivă prilejuiește inițierea unui dialog fructuos între cercetătorii grupului și specialiști în domeniul religiilor din Antichitate și din vechea Indie, care abordează studiul ritualurilor pe bază de texte, de date epigrafice, arheologice etc. Această colaborare va deschide căile unui comparatism de un tip cu totul nou[33].

" G. Lienhardt (1961), *Dixinity and experience.* Londra. Oxford University Press : M. Fortes (1987). *Religion. K'lorality and the Person,* Cambridge. Cambridge University Press.

?[2] *Cf* de asemenea dintre lucrările importante ale lui V. Turner. *The Ritual Process* (1969). lthaca, Corneli University Press ; *Dramas, Fields and Metaphors* (1974). lthaca. Corneli University Press.

" *Cf,* de exemplu. M. Detienne (1990), *Traees de fondation.* Louvain, Peeters.

3.3. Pentru o perspectivă comparatistă

între începutul anilor 1970 şi sfirşitul anilor 1990, în Franţa şi în alte ţări apare un mare număr de lucrări africaniste consacrate analizei diverselor tipuri de ritualuri. Incercînd să identifice, graţie studiului detaliat al unor cazuri particulare, diferitele dispozitive materiale, discursive şi interactive ce stau la baza funcţionării acţiunilor ceremoniale, aceste lucrări se angajează pe piste teoretice noi şi produc bazele empirice şi conceptuale pentru lucrările comparative ce rămîn în mare parte de făcut. Să semnalăm ca exemplu numeroasele lucrări despre sacrificiu *(cf.* Cartry 1987)[34]. Ele caută să redefinească nişte legături care, înnodate, apoi desfăcute, între victimă, sacrificator şi sacrificant în cursul ritului — prin gesturi, discurs, alegerea animalelor ce pot fi sacrificate, amenajarea spaţiului etc. — oferă nu un mijloc de *comunicare,* ci o *reprezentare* concretă a acestor instanţe destinatare. Alte studii analizează procedeele ce guvernează constituirea altarelor şi celelalte acte de întemeiere ce intervin în construirea religioasă a teritoriului, proprietăţile semantice şi pragmatice ale actelor de comunicare foarte particulare care sînt enunţurile şi acţiunile divinatorii, precum şi punerea în scenă a măştilor şi relaţiile complexe stabilite de această punere în scenă între purtători, spectatori şi puterile figurate[35]. O serie importantă de cercetări asupra ritualurilor de iniţiere, completînd studiile clasice ale lui A. Richards şi V. Turner, studiază simbolismul existent în aceste rituri, dar şi rolul jucat de organizarea timpului şi a spaţiului, evoluţia raporturilor între iniţiatori, novici şi neiniţiaţi, impunerea suferinţei şi organizarea secretului în elaborarea experienţei iniţiatice[36]. Să notăm în sfirşit prezenţa unor lucrări comparative care propun raporturi de transformare între sacrificiu şi posedare şi între posedare şi şamanismm, precum şi apropieri între ritualurile de iniţiere, ritualurile de întronare şi ritualurile funerare.

Tratarea vrăjitoriei, temă majoră ia sfirşitul anilor 1960, este integrată la ora actuală într-un cîmp de studiu global, şi anume acela al gestionării nenorocirii, raportîndu-se atît

[34] *Cf.* de asemenea M. Bourdillon şi M. Fortes (ed.) (1980), *Sacrifice,* Londra, Academic Press ; L. de Heusch (1986), *Le sacrifice dans Ies religions africaines,* Paris, Gallimard.

[35] Asupra divinaţiei, *cf.*ele exemplu: A. Adler şi A. Zempleni (1972), *Le baton de l'aveugle,* Paris, Hermann; A. Neron de Surgy (1986), /. *La Divination par Ies huit cordelettes chez Ies Mwaba-Gurma (Nord Togo) ; II. Initiation et pratique divinatoire,* Paris, LHarmattan ; D. Zeitlyn (1994), *Sua in Somie. Mambiltt Tradiţional Religion,* Saint Augustin. Verlag. Cu privire la posedare şi fenomenele de transă, *cf.* de exemplu : 1. M. Lewis(1971). *Ecstatic Religion,* Harmondsworth, PenguinBooks ; G. Rouget(1980),L« *musique et la transe.* Paris, Gallimard ; *J.* Boddy (1990), *Wombs andAlien Spirits.* Madison. Wisconsin University Press.

[36] A. Richards (1956). *Chisungn,* Londra, Faber ; V. Turner (1967). *The Fore s t of Symbols.* Ithaca. Corneli University Press. Printre studiile mai recente asupra iniţierii, *cf* de exemplu : R. Jaulin (1976). *La mort sară.* Paris. Pion ; P. Vidai (1976), *Garcons etfil/es.* Nantcrre. Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative : J. La Fontaine (1985). *Initiation.* Hannondsworth. Periguin Books ; ,Vl. Bloch (1986). *From Blessing to Violence.* Cambridge. Cambridge University Press : S. Ottenberg (1989). *Boyhood Rituals in an African Society.* Seattle, University of Washington Press: C. A. Kratz (1994). *Affecting Performance.* Washington D. C Smithsonian Instkution Press : T. O. Beidelman (1997). *The Cool Knife.* Washington D. C. Smithsonian Institution Press.

la boală cit şi la unele fenomene contemporane precum marginalizarea economică, oprimarea politică şi războiul[37]. Dimensiunea rituală joacă aici un rol important, fie prin intermediul practicilor terapeutice, fie prin acela al riturilor de posedare în slujba unei rezistenţe etnice[38]. Se evidenţiază de asemenea locul din ce în ce mai important conferit noilor forme de sincretism ce stau mărturie despre fenomenele de întrepătrundere cu islamul şi cu creştinismul: mişcările profetice, confreriile musulmane şi noile biserici[39].

Să semnalăm în sfîrşit că antropologia medicală, care a cunoscut o dezvoltare importantă în ultimii cincisprezece ani, continuă să se afle în plin avînt datorită noilor cercetări asupra *confruntării* dintre diferitele sisteme de îngrijiri (biomedicină, vindecători, medicină familială, practici terapeutice ale grupurilor religioase etc), îndeosebi în cadrul problemelor pandemiei de sida. Lucrările actuale despre politicile şi dispozitivele sanitare în ţările africane[40] reprezintă unul din eforturile de dată recentă vizînd să ofere puterilor instaurate bazele unei intervenţii eficace şi adaptate, prin punerea cercetării antropologice în slujba factorilor de decizie — să reamintim în acest context bilanţul mai degrabă negativ al tentativelor anglo-saxone întreprinse în această direcţie.

Cercetările actuale asupra fenomenelor religioase din Africa tind să pornească nu de la nişte discursuri „mitice" sau de la nişte structuri sociale, ci de la practici ceremoniale direct observabile. Astfel, pornind de la un cîmp de studiu considerabil lărgit, alcătuit din „situaţii" concrete extrem de variabile — o şedinţă de ghicit sau de terapie, pregătirea unui meci de fotbal, o naştere, comemorarea unei morţi, instalarea într-o ţară nouă, un sacrificiu, o campanie politică etc. —, vechile probleme pot fi abordate în forme noi : cum mobilizează activităţile ritualizate cunoştinţele posedate în comun de către o colectivitate? Cum intervin ele în planul experienţei trăite a participanţilor? Care sînt modalităţile interacţiunii, ale discursului şi ale manipulării materiale care, în cursul acestor activităţi, guvernează constituirea unor relaţii originale, atît între participanţi cît şi cu instanţele „supranaturale"?

[37] *Cf.* de exemplu : M. Auge(1975), *Thiorie des pouvoirs et ideologie,* Paris. Hermann ; W. James (1979), *Kwanim pa : the making of the Udak people,* Oxford, Clarendon Press ; P. Geshiere (1997), *The ModernityofW/tchcraft,* Chaiiottesville, University ot'Virginia Press.

[n] *Cf.* de exemplu : D. Lan (1985), *Guns and Rain.* Berkeley, California University Press : S. R. Whyte (1997). *Questioning Misfortune,* Cambridge, Cambridge University Press.

[*] Asupra mişcărilor profetice, *cf* de exemplu : C. Piault (1975). *Prophetisme et therapeutique.* Paris, Hermann ; W. MacGaffey (1983), *Modern Congo Prophets.* Bloomington, Indiana University Press ; J.-P. Dozon (1995), *La cause des prophetes.* Paris. Seuil. Asupra confreriilor musulmane şi a noilor Biserici, *cf.* de exemplu : D. B. Cruise O'Brien (1971), *The Mourides of Senegal.* Oxford. Clarendon Press: A. Mary (1999). *Le defî du syncretisme.* Paris, EHESS.

[''] *Cf.* de exemplu. J.-P. Oliviei' de Sardan şi Y. Jaffre (1999), *La construction sociale des maladies,* Paris. PUF.

4. FORME DE EXPRESIE ŞI DE COMUNICARE

Cercetările privind organizarea socială şi fenomenele religioase acordă un loc central reprezentării discursive (mituri, povestiri genealogice şi istorice, acuzaţii de vrăjitorie etc.) şi plastice (măşti, altare, embleme ale puterii, obiecte rituale etc). Această dimensiune deopotrivă comunicativă şi instrumentală a culturilor africane merită să stăruim puţin asupra ei.

4.1. Producţiile discursive

Asemenea etnologilor din celelalte părţi ale lumii, africaniştii s-au arătat întotdeauna preocupaţi de a culege, în comunităţile unde lucrează, fragmente de discurs pe care le consideră deosebit de semnificative : mituri, legende, poveşti, cîntece, proverbe etc. Aceste bucăţi alese ale producţiei culturale, adesea de o mare frumuseţe {*cf.* de exemplu colecţia *Classiques africains* creată în 1963) relatează despre crearea lumii sau implantarea colectivităţilor, prezintă apariţia anumitor aspecte ale vieţii sociale, narează în detaliu aventurile unor personaje istorice sau imaginare şi prescriu reguli de conduită. încă de la începuturile africanismului, această „literatură orală" la care trebuie adăugate alte tipuri de discurs cum ar fi formulele liturgice, povestirile genealogice şi explicaţiile exegetice reprezintă o cale privilegiată de acces la ideile şi valorile ce animă societăţile acestui continent[41]. Pentru cercetătorii de inspiraţie funcţionalistă e vorba de nişte „carte" sau instrumente de control social, pentru cei interesaţi de etnoistorie, de nişte povestiri cuprinzînd indicii istorice preţioase, pentru cei influenţaţi de proiectul lui M. Griaule, de fundamentul unui „sistem de gîndire", pentru adepţii marxismului, de o ideologie, iar mai recent, pentru cercetătorii care se inspiră din analizele lui Propp sau ale lui Levi-Strauss, de locul unor „motive" recurente sau de matricea transformărilor structurale[42].

Oricît de diverse ar fi, toate aceste abordări pun accentul pe conţinutul semantic al producţiilor discursive, adică reduc enunţurile la nişte texte virtuale, mai uşor accesibile unei sensibilităţi occidentale modelate de „raţiunea grafică"[43]: ele le atribuie o funcţie reprezentaţională relativ simplă, aceea de a exprima sau de a exterioriza concepţii cosmologice, principii de organizare socială, noţiuni de eficacitate rituală etc, proprii culturilor cărora le aparţin. Studiile etnolingvistice au contribuit la evoluţia acestor perspective : centrîndu-se pe concepţiile indigene despre vorbire, ele au dezvăluit importanţa constrîngerilor care guvernează proliferarea sa[44]. Lucrările vizînd circumscrierea

" *Cf* V. Gorog (1981). *hitteraiure orale d 'Afrique noire.* Paris. Maisonneuve ct Larose.
'- *Cf.* de exemplu. D. Paulme (1976). *La mere devorante.* Paris. Gallimard.
" .l. Goody (1979) [19771- *L° raison graphique. IM domestication de la pensie sauvage.* Paris. Minuit.
[14] *Cf.* în special G. Calame-Griaule (1965). *Etimologie et langage.* Paris. Gallimard.

diferitelor genuri ale discursului — mit, poveste, legendă, poem epic, fabulă, ghicitoare, proverb etc. — au arătat că acestea se definesc atît, dacă nu chiar mai mult, prin condițiile enunțării cît și prin proprietățile formale ale enunțurilor înseși[45]. In sfîrșit, studiul detaliat al raporturilor de interlocuțiune proprii unor situații singulare — consultații divinatorii sau terapeutice, procese judiciare, acțiuni ceremoniale — a condus la o explicitare a diverselor procedee retorice la care fac apel vorbirile ritualizate. Astfel, în diferite moduri, cercetătorii din domeniu se află din ce în ce mai des în situația de a-și pune întrebări cu privire la fenomenele pragmatice care intervin în producerea discursului[46] ". a emite un discurs înseamnă nu numai a transmite o informație, ci și a se *poziționa în* raport cu destinatarii (fie că sînt sau nu umani), adică a întreține relații specifice cu ei, a face să evolueze aceste relații etc. *(cf.* capitolul 8).

4.2. Producțiile plastice

Evoluția cercetărilor privind producțiile plastice africane este paralelă cu aceea a studiilor asupra discursului. Atenția cercetătorilor a fost și aici reținută mai ales de considerațiile despre stil și de aspectele semantice ale reprezentărilor materiale : proprietățile obiectelor însele și semnificațiile ce li se atribuie după contextul în care intervin. Un costum ceremonial, un obiect ritual, un instrument, o sculptură, o anumită dispunere a habitatului, un marcaj corporal etc. sînt percepute ca suportul unui ansamblu de semne al căror sens trebuie descifrat în funcție de datele ce se raportează la organizarea socială sau la concepțiile religioase ale societăților avute în vedere[47].

Dimensiunea operatorie a obiectelor și a imaginilor, temă prezentă deja în unele lucrări mai vechi, se impune treptat ca o preocupare majoră. Asistăm într-adevăr la o reflecție din ce în ce mai aprofundată asupra raporturilor de putere sau de antagonism sexual ori etnic pe care le vehiculează, asupra mecanismelor psihologice pe care le presupun și asupra legăturilor strînse între vorbire, cîntece, dansuri și podoabe, pe care le mijlocesc[48]. Să semnalăm de asemenea prezența multor cercetări mai recente, atît istorice cît și antropologice, asupra modalităților de creație și de circulație a producțiilor africane: deplasarea regională și internațională a acestor producții, transformările suferite de semnificațiile lor în cursul acestei mișcări, locul indivizilor creatori și al condițiilor economice și politice ale creației artistice, rolul inițiativelor muzeografice și al pieței de

[45] *Cf.* de exemplu, P. Smith (1975), *Le recitpopulaire au Rwanda,* Paris, Armând Colin.

[46] *Cf.* J.-L. Siran și B. Masquelier (ed.) (2000), *Pour une anthropologie de l'interlocution.* Paris, L'Harmattan.

[47] *Cf,* de exemplu, printre autorii de limbă franceză, studiile lui D. Zahan asupra figurilor inițiatice *(Societes d'initiation Bambara* (1960). Paiis/Haga, Mouton) și ale lui G. Le Moal despre măștilebobo*(Les Bobo, nature etfonclion des masques* (1980), Paris. ORSTOM). precum și culegerea lui L. de Heusch și W. MacGaffey *(Objets-signes d'Afrique,* 1998, Tervuren, Snoeck-Ducaju et Zoon).

[48] *Cf,* de exemplu : M. T. Drevval (1992), *Yoruba Ritual. Performers.Play, Agency,* Bloomington. Indiana University Press ; P. Mark (1992), *The WildBidland the Sacred Forest.* Cambridge, Cambridge University Press.

artă etc.[49]. în aceste lucrări accentul este pus mai mult pe aspectul estetic al producţiilor plastice şi picturale, adică pe privirile evaluatoare pe care le atrag şi pe relaţiile sociale puse în joc de aceste priviri *(cf.* capitolul 7).

4.3. Muzică, dans, cinema

Studiile asupra muzicii şi dansului africane au fost de asemenea marcate de o contextualizare din ce în ce mai importantă, precum şi de grija crescîndă de a surprinde implicaţiile sociale, psihologice şi fiziologice ale execuţiei lor[50], însă această evoluţie a fost mai lentă, poate datorită competenţelor tehnice pretinse de astfel de studii. Statutul acordat reprezentărilor cinematografice a evoluat în mod sensibil. într-adevăr, dacă cinematograful şi fotografia sînt în prezent acceptate ca mijloace preţioase pentru a surprinde derularea unor evenimente complexe cum sînt ritualurile, cea care a permis fără nici o urmă de îndoială o evoluţie reală a fost analiza sistematică a acestor reprezentări. Sprijinindu-se pe lucrările de pionierat ale filmului etnografic africanist (M. Griaule, J. Marshal, J. Rouch), etnografii cineaşti au favorizat apariţia unei sub-discipline, antropologia vizuală, care a introdus noi cîmpuri de reflecţie asupra filmului ca instrument de cercetare : statutul ritualurilor reprezentate, rolul observatorului şi studiul raporturilor între cineast, persoanele filmate şi spectatorii documentului cinematografic. Datorită inovaţiilor tehnologice, această evoluţie a produs noi concepte, cum ar fi „autopunere în scenă" sau „destinatar invizibil"[51] şi a favorizat o mai bună înţelegere a dimensiunilor afective şi interpersonale ale evenimentelor filmate. Ea a produs totodată schimbări considerabile atît în planul tratării imaginilor şi al benzii sonore, cît şi în acela al relaţiilor între protagonişti: dispariţia treptată a folosirii muzicii în afara contextului, implicarea personală a realizatorului în desfăşurarea filmului, introducerea unor episoade de ficţiune în povestire, mînuirea aparatelor deopotrivă de către actori şi de către cineastul devenit el însuşi actor şi, în sfîrşit înregistrarea unor proiecţii de filme unde actorii devin spectatori, în cadrul procesului *defeedback* numit de J. Rouch „antropologie împărtăşită"[52].

în general, cercetările asupra diferitelor forme de expresie în societăţile africane s-au dezvoltat în sensul unei mai bune înţelegeri a dinamismeior comunicaţionale prezente în aceste producţii, printre care acelea unde sînt implicaţi observatorii şi observaţii: atenţia se îndreaptă nu numai spre enunţurile producerii şi circulaţiei lor şi, pe plan cinematografic, nu numai spre imagini, ci şi spre modalităţile de punere în scenă şi de proiectare a lor.

[49] *Cf,* de exemplu : C. Steiner (1994), *African Art in Transit,* Cambridge, Cambridge University Press ; A. Coombes(1994), *Reinventing Africa. Museums, material culture and popular imagination in late Victorian and Edwardian England,* Londra şi New Haven, Yale University Press ; *i.* Fabian (1996), *Remembering the Present,* Berkeley, California *University Press; E. Schildkrout şi CA. Keim (ed.)* (1998), *The ScrambleforArt in Central Africa,* Cambridge, Cambridge University Press ; precum şi un număr special din *Journal des Africanistes* (69 [1]. 1999) coordonat de M. Coquet.

[50] *Cf. de* exemplu : G. Rouget (1*980), La musique et la transe,* Paris. Ga/f imard; S. Arom (1991). *African Polyphony andPolyrythme,* Cambridge, Cambridge University Press.

[51] *C. de France* (1982), *Cinema et anthropologie, Paris. Maison des Sciences de FHomme*

[52] .l. Rouch. ..Le film ethnographique", în .l. Poirier (dir.) (1968), *Etimologie generale.* Paris, Gallimard.

5. VIITORUL CERCETĂRILOR AFRICANISTE

Bogăţia cantitativă şi calitativă a moştenirii africaniste nu încetează să ne uimească. Am ales să prezentăm aici trei axe de dezvoltare care au generat perspective dacă nu convergente, cel puţin complementare. Prima, care se sprijină pe studiul relaţiilor de alianţă şi al evoluţiilor contemporane, porneşte de la studiul sistematic al unor practici reale'şi încearcă să abordeze organizarea socială punînd accentul pe desfăşurarea unor reţele fluctuante. Cea de a doua, însoţită de o recentrare treptată pe analiza evenimentelor rituale ca fenomene specifice, constă în a privilegia tratările matevlale, formek de u\ter-acţiune şi dispozitivele psihologice pe care se întemeiază fenomenele religioase precum /diversitatea relaţiilor puse în joc. Cea de a treia este o voinţă de a surprinde mai bine procesele pragmatice care guvernează apariţia şi circulaţia producţiilor discursive, plastice şi altele.

Aceste trei perspective, care pot fi de asemenea regăsite, în grade diferite, în studiile antropologice referitoare la alte regiuni, orientează dezvoltarea viitoare a africanismului, evidenţiind necesitatea unei luări în considerare mai sistematice a diferitelor niveluri unde se desfăşoară fenomenele studiate : de la mecanismele proceselor individuale de m M k a r e afectivă şi de *memorizare pînă la modalităţile înscrierii lorm sinul unor* dinamici regionale şi internaţionale. Din această perspectivă, organizarea unei anumite reţele de rudenie, funcţionarea unei anumite instituţii politice, punerea în scenă a unui anumit ritual, enunţarea unui anumit discurs sau producerea unui anumit obiect sînt menite să genereze întrebări referitoare nu numai la structurarea unor cunoştinţe împărtăşite şi a unor relaţii sociale la scara comunităţilor locale, ci şi, de exemplu, la mizele politice, economice şi sociale mai largi pe care le implică.

Acest mod de abordare presupune o anumită reevaluare teoretică a africanismului cu privire la natura acestor obiecte de studiu, dar ea nu va fi cu adevărat operatorie decît dacă va respecta o continuitate pe plan metodologic : exigenţa unei munci de teren aprofundate, adică a unei cercetări empirice încă şi mai dezvoltate. La prima vedere, aceste două „responsabilităţi" lăsate moştenire africanismului viitorului de către africanismul din trecut — una presupunînd o lărgire a cîmpului de studiu, cealaltă o rafinare a cercetării etnologice — pot părea puţin compatibile, chiar contradictorii. Cu toate acestea, ele depind una de cealaltă. Procesele subtile care guvernează interrelaţia unor fenomene ce pot fi percepute la scări diferite — mecanismele de învăţare şi comportamentul ceremonial, sistemul matrimonial şi circulaţia unor obiecte fabricate în serie, participarea la noile biserici şi politicile de dezvoltare regională—nu sînt accesibile pur şi simplu în absenţa unei munci empirice presupunînd imersiunea pe termen lung a cercetătorului în viaţa celor pe care îi observă.

Este adevărat că studiile de acest tip — monografii care, alăturînd materiale de o mare eterogenitate, operează decupări de un gen nou — rămîn încă de făcut. Ele vor pretinde, după cum se pare, un mare număr de inovaţii pe planul formării şi pe acela al

metodelor. Or, tocmai aici, punerea în discuţie a „modelelor africane" clasice în cursul anilor 1970 şi starea oarecum precară a africanismului actual pot reprezenta un avantaj sau mai degrabă o oportunitate de care trebuie profitat, oportunitate ce ne duce cu gîndul la ambiţiile primilor practicieni în domeniu. Nefiind afiliaţi unor paradigme regionale bine definite, cercetătorii africanişti sînt cu atît mai liberi să reformuleze, pornind de Ia lunga lor tradiţie şi în cadrul unui dialog reînnoit, un anumit număr de întrebări esenţiale privind fundamentele înţelegerii sociale şi ale apariţiei sau persistenţei unor fenomene culturale. Situaţia prezentă le dictează de fapt să acţioneze din nou mai întîi ca antropologi şi apoi ca africanişti.

Acestor consideraţii oarecum triumfaliste despre un africanism în acelaşi timp de actualitate şi viguros din punct de vedere teoretic, se cuvine să le adăugăm o condiţie *sine qua non,* o exigenţă suplimentară mai modestă, dar mai importantă poate decît precedentele şi care, într-o oarecare măsură, le rezumă. Este imperios necesar să fie depăşită opoziţia de care se poticnesc, explicit sau implicit, aproape toţi cercetătorii, şi anume cea între „tradiţional" şi „modern". în cîmpuri de studiu atît de îndepărtate cum sînt rudenia, ritualurile de posesiune şi creaţia artistică, această distincţie reprezintă un obstacol. S-ar cuveni deci să avem mereu în minte următorul precept : dacă această dihotomie (şi avatarurile ei) se poate dovedi profitabilă atunci cînd este pusă în slujba construcţiei identitare, a apărării intereselor economice şi politice sau eventual a legitimării unui cîmp disciplinar, aceasta nu înseamnă că ea dobîndeşte automat valoare în planul analizei.

BIBLIOGRAFIE

Balandier G. (1955), *Sociologie actuelle de l'Afrique noire,* Paris, PUF

Cartry M. (ed.) (1987), *Sous le masque de Vanimal,* Paris, PUF

Evans-Pritchard E. E. (1937), *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande,* Londra, Oxford University Press

Fortes M., Evans-Pritchard E. E. (ed.) (1940), *African Politica! Systems,* Londra, Oxford University Press

Gluckman M. (1963), *Order and Rebeli ion in Tribal Africa,* Londra, Cohen

Griaule M. (1938), *Masqjes dogons,* Paris, Institut d'ethnologie

Heritier F. (1981), *L'exercice de laparente,* Paris, Gallimard-Seuil

Izard M. (1985), *Gens du pouvoir, gens de la terre,* Paris, Maison des Sciences de l'Homme/Cambridge University Press

Radcliffe-Brown A. R., Forde D. (ed.) (1950), *African Systems ofKinship and Marriage,* Londra, Oxford University Press

Turner V. (1957), *Schism and Continuity in an African Society,* Manchester, Manchester University Press

— (1967), *The Forest of Symbols : Aspects ofNdembu ritual,* Ithaca, Corneli University Press

Capitolul 10

Studiile americaniste

Philippe Erikson, Jacques Galinier, Antoinette Molinie

1. INTRODUCERE

Indienii din America, numiți de regulă în zilele noastre „amerindieni", fascinează gîndirea occidentală și constituie un subiect de reflecție privilegiat încă de la descoperirea lor în 1492, și aceasta fără întrerupere. în secolul al XVI-lea, în timp ce bogățiile aduse din America făceau să se clatine echilibrul economic și politic din bătrîna Europă, cronicile referitoare la Lumea Nouă provocau o efervescență la fel de mare și în domeniul intelectual. Povestirile consacrate acelor popoare, „goale, feroce și antropofage"[1] de pe litoralul atlantic au fost citite și comentate de mai multe generații de filosofi, declanșînd o adevărată pasiune pentru problemele diversității speciei umane și paradoxul societăților „fără credință, nici lege, nici rege".

Amerindienii au fost cînd stigmatizați pentru pretinsa lor barbarie — unele dintre primele gravuri îi reprezintă acoperiți în întregime cu păr—cînd, dimpotrivă, idealizați: nu credea oare Cristofor Columb că a debarcat în paradisul terestru? în orice caz, ei nu au lăsat pe nimeni indiferent. Descrierile pitorești ale unor cinocefali (hibrizi cu trup uman și cap de cîine) și cele nu mai puțin fantastice ale Amazoanelor (societăți legendare alcătuite exclusiv din femei care își amputau un sîn pentru a trage mai bine cu arcul) au cedat repede locul unei reflecții serioase, întemeiată pe observații obiective. Sînt bine-cunoscute scrierile lui Montaigne despre canibalii din Brazilia sau cele ale Iui Las Casas care luau apărarea indigenilor din Noua Spanie. Și altele ar merita la fel de mult să fie cunoscute : printre ele, opera părintelui Jose de Acosta, autorul unei *Histoire Naturelle et Morale des îndes Occidentales* (1590) care prefigurează deja proiectul etnologic modern.

Hans Staden (1979) [15571, *i\tis, feroces* ***el anthropophages*****. Paris. A. Metailie.**

Succesul indigenilor din America, percepuţi ca figuri emblematice ale alterităţii, nu s-a dezminţit nici după ce şocul primelor contacte a trecut. A existat desigur o oarecare scădere a interesului în secolul al XVII-lea — imputabilă, între altele, interdicţiei pronunţate de regele Filip al II-lea al Spaniei de a întreprinde cercetări asupra civilizaţiilor amerindiene —, dar ea a fost repede curmată de o creştere considerabilă a interesului pentru exotism. Lucrarea *Lettres Edifiantes et Curieuses des Missions Etrangeres,* publicată începînd din 1702, a constituit unul din cele mai fulgerătoare triumfuri editoriale din secolul al XVIII-lea. Aceste texte, continuate curînd cu descrieri ale misiunilor şi ale locuitorilor lor, scrise masiv de iezuiţi după expulzarea lor din cele două Americi în 1760, ţineau desigur de prozelitism. Era vorba înainte de toate de a justifica opera de propagare a credinţei. Ele au contribuit totuşi la a păstra „sălbaticilor din cele două Americi" (de Nord şi de Sud) un loc de frunte în dezbaterile filosofice cu care a fost presărat secolul Luminilor. De la bunul sălbatic al lui Rousseau pînă la huronul lui Voltaire şi la Atala a lui Chateaubriand, indianul rămînea, poate mai mult ca niciodată, „bun de gîndit".

în America de Sud, secolul al XVIII-lea a fost şi acela al „comisiilor frontierelor" însărcinate cu o misiune foarte simplă în principiu dar deosebit de grea pe teren : demarcarea miilor de kilometri ce separau posesiunile spaniole de cele portugheze. Era vorba de a valida revizuirea frontierelor impusă de tratatul de la San Ildefonso (1777). Rapoartele acestor comisii au îmbogăţit considerabil cunoştinţele noastre despre societăţile amerindiene.

Dar informaţia a început să fie abundentă în Europa abia în cursul secolului al XlX-lea, o dată cu marile expediţii ştiinţifice. Au existat desigur cîţiva precursori, cum ar fi Charles-Marie de La Condamine (1740^4) sau Alexander von Humboldt (1799-1804). însă numai după ce statele din America de Sud au obţinut independenţa (între 1812 şi 1824) au fost autorizate expediţii de mare anvergură, care au devenit tot mai numeroase, începea astfel epoca marilor spirite enciclopedice, care străbăteau continentul mai mulţi ani la rînd pentru a culege toate datele posibile în cele mai diverse domenii, de la mineralogie la botanică, trecînd prin astronomie, climatologie şi zoologie, fără a uita desigur studiul moravurilor indigene. Printre aceşti mari exploratori mandataţi de Academie se detaşează numele lui Alexandre Rodrigues Ferreira (1784-92), Johan von Spix şi Cari von Martius (1818-20), Alcide d'Orbigny (1826-1834), Georg von Langsdorff (1824-29), Alfred Russell Wallace (1849-52), Henry Walter Bates (1849-59), pentru a nu-i menţiona decît pe cei mai importanţi[2].

în America de Nord, obţinerea independenţei în 1776 şi înaintarea frontului pionierilor au stimulat expediţiile ştiinţifice. Al treilea preşedinte al Statelor Unite, Thomas Jefferson, a iniţiat celebra expediţie a lui Lewis şi Clark (1804-1806), care a străbătut continentul de la un ocean la altul. Jefferson a avut de asemenea meritul de a fi încurajat (participînd chiar personal) primele săpături arheologice întreprinse pe pămînt american.

In cea de a doua jumătate a secolului al XlX-lea şi la începutul secolului XX, comunitatea ştiinţifică şi-a concentrat interesul asupra altor părţi ale lumii, în special asupra

[2] Datele menţionate Intre paranteze în acest paragraf corespund evident datelor călătoriilor evocate.

Africii și a regiunilor polare, într-atît încît unul dintre ultimii savanți-exploratori ai epocii, Karl von den Steinen, sublinia caracterul anacronic al întreprinderii sale de explorare a Braziliei centrale (1884-85). Acest recul cantitativ a fost totuși compensat prin atenția mai meticuloasă acordată societăților indigene, cultura generală cedînd locul unui proiect vădit mai „etnografic". Marii călători ai epocii, precum von den Steinen menționat mai sus sau Theodor Koch-Grunberg (1903-1905), deschideau calea unei noi generații de americaniști[3], interesată în principal de cultura materială, care îmbina cunoașterea „generalistă" a terenului cu o erudiție perfectă și ai cărei reprezentanți de seamă sînt Erland Nordenskiold, Ralph Karsten, Paul Rivet și Alfred Metraux.

O atenție specială trebuie acordată unui cercetător de excepție, Curt Unkel, alias Nimuendajii, nume dat de tovarășii săi indieni și pe care l-a oficializat atunci cînd a renunțat la cetățenia germană pentru a deveni cetățean brazilian. Spre deosebire de ceilalți americaniști din generația sa[4] și cu aproape zece ani înaintea lui Bronislaw Malinowski, care va folosi aceeași metodă în Oceania, Nimuendajii practica deja ceea ce va fi ulterior botezat „observația participantă". A trăit în mijlocul populației guarani timp de aproape cinci ani repartizați între 1905 și 1913, le-a învățat limba și a redactat observații de o precizie și luciditate remarcabile. în continuare, ca angajat la „Serviciul de Protecție a Indienilor", și-a continuat cercetările asupra populațiilor canela și tikuna, în mijlocul cărora a și murit, în 1945.

In mod cu totul simptomatic, Nimuendajii a lucrat în strînsă colaborare cu Robert Lowie, specialist în studiul indienilor din America de Nord la Universitatea Columbia (din New York), mai degrabă decît cu ceilalți specialiști care lucrau ca și el în America de Sud. într-adevăr, americanismul modern s-a dezvoltat în America de Nord, spre care ne vom îndrepta și noi privirile în cele ce urmează.

2. PRIVIRE ASUPRA AMERICII SEPTENTRIONALE LA NORD DE RIO GRANDE[5]

Jacques Galinier

Această parte a continentului a ocupat un loc considerabil în geneza și dezvoltarea disciplinei antropologice. Ne gîndim mai întîi la lucrările lui Morgan, pionier al studiilor despre rudenie la sfîrșitul secolului al XlX-lea, prin mijlocirea irochezilor. Franz Boas, considerat de specialiștii în istoria disciplinei drept fondatorul etnologiei moderne, și-a început cariera la inuiți (numiți pe atunci eschimoși) înainte de a deveni specialist în

'Cercetători care se consacră studiului societăților indigene din cele două Americi. Termen calchiat după cel de ..orientalist".

' Cu excepția lui Frank Cushing. în America de Nord. care este de asemenea prezentat ca unul dintre primii adepți ai etnologiei ..de teren"".

' in lipsa unei denumiri mai satisfăcătoare, ..America de Nord"" acoperă în același timp Statele Unite. Canada și Mexicul.

studiul indienilor de pe coasta de Nord-Vest. Mai trebuie menţionaţi Lowie, Kroeber sau Sapir urmat de Whorf, ambii aflîndu-se la originea uneia dintre dezbaterile cele mai cotroversate asupra raporturilor dintre structurile gramaticale şi viziunea despre lume[6] *{cf.* capitolul 8). întreprinse cu răbdare timp de aproape un secol începînd din 1879, numeroasele anchete pe teren au dus la acel tablou etnografic şi lingvistic de excepţie, care este remarcabila serie a lui *Buremi of American Ethnology* finanţată de Smithsonian Institution, fără egal pînă în ziua de azi. Unele societăţi — în special acelea ale populaţiilor navaho şi hopi — rămîn pe departe cele mai studiate de pe planetă. Două regiuni mai ales au fost un adevărat laborator al cercetării academice, *Southwest'* şi coasta de Nord-Vest, unde lucrările şcolii *Culture andPersonality* au fost supuse pentru prima oară la proba terenului, în special datorită lui Ruth Benedict. In aceste două arii s-a pus de asemenea, în termeni adesea violenţi, problema participării autohtonilor la construcţia textului etnografic. Lucrările publicate în colaborare de mai multe decenii demonstrează forţa acestei preocupări deontologice[8]. Ea se concretizează totodată în edificarea şi reamenajarea muzeelor în care liderii autohtoni intervin ca organizatori cu drepturi depline. Problemă care o ridică şi pe aceea, foarte discutabilă, a repatrierii artefactelor muzeale în rezervaţii... şi stîrneşte dispute privind originea culturală a acestor obiecte. Să reamintim şi faptul că în America de Nord anglo-saxonă s-au constituit primele şi cele mai radicale mişcări de revendicare indigene, îndeosebi *Indian Power,* care întreţine un *revival* etnic valabil atît pentru indienii din rezervaţii cît şi pentru cei din oraşe, în forme uneori ritualizate precum acele *pow wow* spectaculoase, devenite capodopere ale sincretismului cultural. De altfel, în Statele Unite (mai cu seamă în *Southwest),* turismul etnografic de masă a cunoscut încă de la sfîrşitul secolului trecut primele sale tatonări. Mişcare ce a generat negocieri din partea liderilor comunităţilor locale pentru a se conforma stereotipii lor occidentale şi a prezenta imaginea pastorală a indianului primitiv trăind în armonie cu natura în sînul unei „Palestine americane", aşa cum s-a întîmplat în *Southwest*[9], regiune unde s-a pus, începînd din anii douăzeci, problema participării femeilor Ia disciplina antropologică în locuri considerate ca „no place for a lady".

De altfel, în Statele Unite şi Canada s-a afirmat o adevărată politică de rezistenţă indigenă faţă de antropologie, care este uneori respinsă deoarece ancheta e asimilată cu o activitate de jefuire, de violare intolerabilă a unei intimităţi culturale sau cu o profanare a unui „secret". Această atitudine se manifestă mai ales în societăţile (la populaţia hopi în mod special) care conferă secretului o dimensiune deopotrivă ontologică, morală şi cosmologică, societăţi unde secretul reglează viaţa socială şi rituală şi justifică

[6] „Lumile unde trăiesc societăţi diferite sînt lumi distincte, nu pur şi simplu aceeaşi lume cu alte etichete'", E. Sapir (1991) [1921], *Linguistiqite.* Paris, Folio.

[7] Vezi în special Keith Basso (1979), ..History of ethnological research", în *Handbook ofh'orth American Indiăns,* voi 9. 14-21.

[8] *Cf.* unul din exemplele cele mai evidente ale acestei împărtăşiri a cunoştinţelor : Donald Bahr. .luan Gregorio. David Lopez şi Albert Alvarez (1974). *Piman shamanism and staying sickness (Kâ : cim mumkidag),* Tucson. University of Arizona Press.

[9] Barbara Babcock (1990). ..«A New Mexican Rebecca» — Imagining Pueblo womerr. *Journal ofthe Southwest,* vot. 32. nr. 4. 400-437.

respectarea extrem de riguroasă a unor conduite care privesc toate aspectele vieţii cotidiene. In Statele Unite şi Canada au apărut primii antropologi de origine indiană care au urmat studii superioare de tip clasic[10] devenind etnografi ai comunităţii lor de obîrşie, dar şi toţi acei conservatori necunoscuţi care au dus în rezervaţii o politică de prezervare a patrimoniului prin arhivarea pe benzi magnetice şi video a propriilor lor activităţi ceremoniale, precum şi a miturilor lor. In realitate, marile probleme de etică profesională întîlnite de etnologi pretutindeni în lume şi-au găsit în America de Nord forma cea mai constantă de expresie încă din secolul trecut. La începutul noului mileniu, viaţa indienilor în rezervaţiile din Statele Unite şi Canada, cu cortegiul ei de violenţe, depresii, sinucideri, dezvăluie limitele politicilor guvernamentale de stăvilire a revendicărilor autohtone vizînd teritoriile de care amerindienii au fost deposedaţi; în acelaşi timp, generaţiile tinere au pierdut adesea referinţele culturale ale vîrstinicilor — cu excepţiile notabile menţionate — precum şi limba vernaculară, în pofida tentativelor patetice de revigorare pe fond de *New Age*.

Nu vom intra aici în detaliile problematicilor foarte bogate elaborate astăzi în această regiune a continentului, dintre care cele mai recente ţin de antropologia lingvistică şi estetică sau se întorc la problema turismului şi la noua economie din rezervaţii bazată tocmai pe deschiderea unor cazinouri. Să subliniem că în marea lor majoritate cercetările fundamentale aparţin nord-americanilor — printre care antropologii din Quebec sînt deosebit de activi[11]. Puţini cercetători de pe bătrînul continent, cu cîteva excepţii notabile (E. Desveaux, M. Mauze) sînt prezenţi sau întreprind pe teren o muncă etnografică de lungă durată (N. Reuther). Iată motivul pentru care în această lucrare redactată în foarte mare parte de universitari europeni, America septentrională nu va face obiectul unei analize aprofundate.

3. MEXICUL ŞI AMERICA CENTRALĂ

Jacques Galinier

Studiile mesoamericaniste de etnologie se remarcă în mediul lor continental prin trăsături caracteristice specifice : mai întîi, datorită vechilor lor poziţii ancilare în raport cu cercetarea arheologică şi istorică, înfloritoare încă de la începutul secolului şi căreia i-au susţinut ipotezele[12] ; apoi, datorită dificultăţii de a teoretiza fenomene culturale

("AlfonsoOrtiz. (1969). *The Tewa world— Space, rime, being andbecoming in a Pueblo society*. Chicago. University of Chicago Press.

[11] îndeosebi prin intermediul re\istelor *Recherches Amerindiennes au Quebec, Antlvopologie ei Societes* şi *Culture*.

[8] Se va consulta asupra acestui aspect monumentala *Historia de la antropologia en Mexico* în cincisprezece volume, care descrie în detaliu această odisee culturală ; Carlos Garcia Mora (coord.) şi colab. (1988), *Historia de la antropologia en Mexico*. Mexico. Instituto Nacional de Antropologia e Historia.

atipice (vom reaminti aici faptul că această provincie nu e tratată în tetralogia lui Claude Levi-Strauss *Les Mythologiques[e)]* ; în sfîrșit, prin acumularea studiilor privind comunitățile în detrimentul marilor sinteze regionale[14]. Dacă au apărut destul de repede punți conceptuale cu lumea andină (mai ales în ceea ce privește organizarea politică și religioasă, sistemele de funcții, cosmologia sau problema sacrificială), situația este diferită în domeniul rudeniei, rămas multă vreme un teren nedefrișat. Astăzi aceste lacune au dispărut în mare parte, datorită apariției unor lucrări novatoare. Mesoamerica este o regiune a continentului unde au fost verificate unele din marile paradigme ale antropologiei de la sfîrșitul secolului XX aclimatizate pe alte continente, dar unde au luat de asemenea avînt și noile teorii. Antropologia marxistă, care a dominat în mod durabil cîmpul intelectual mexican, s-a specializat în studiul economiei societăților țărănești și al formelor de dominație politică. Etnoistoria—termen ambiguu care desemnează atît studiul trecutului societăților indigene din punctul de vedere al actorilor înșiși, cît și studiul arhivelor specifice ale acestora din urmă, sub formă de codexuri, manuscrise pictografice sau anale coloniale — cunoaște o dezvoltare remarcabilă. Ea permite să se dea cuvîntul unor specialiști indieni care se sprijină pe lectura textelor scrise în limba lor maternă pentru a descifra documentele prehispanice sau coloniale și a recadra diferitele niveluri de istoricitate ale miturilor și exegezelor rituale[15] atunci cînd tradiția creștină și credințele de origine prehispanică se întrepătrund.

3.1. Ce este Mesoamerica?

Pe plan cultural, Mexicul și America centrală nu corespund nici unei unități. Nord-mexicanii (dincolo de Rio Sinaloa pe coasta de Vest și de Rio Pânuco pe coasta de Est) acoperă un teritoriu ocupat în epoca prehispanică și colonială de vînători culegători ai căror urmași se regăsesc în Statele Unite la populațiile din regiunea numită *Southwest,* spațiu unde coexistau o tradiție nomadă și o tradiție sedentară, reprezentată și astăzi de agricultorii pueblo din Arizona și din New Mexico. „Mesoamerica" — termen făurit de Paul Kirchhoff (1943) — se întindea, pe frontiera meridională, de pe coasta Hondurasului pînă în peninsula Nicoya pe versantul pacific al statului Costa Rica. Mai la sud se întindea „aria intermediară" ce includea unitățile mici (Bribri, Miskito, Cabecar), mai mult sau mai puțin topite în creuzetul occidentalizării (exceptînd emblematicele Cuna, ale căror *mollas,* bucăți de țesătură asamblate, sînt în același timp artefacte culturale prodigioase și articole cu o mare valoare pe piața curiozităților turistice. In definiția sa, *Kirchhoff dezvăluie prezența unor trăsături exclusiv* mesoamericane (scriere, piramide,

[13] Autorul explică acest lucru într-un mod foarte clar, indicînd dificultățile proprii analizei materialelor mitice „redactate de știutori de carte", în cazul de față aztecii sau maiașii: C. Levi-Strauss (1964). *Le cru el le cuit.* Paris, Pion, 184.

[14] Erve Chambers și Philip D. Young (1979), ..Mesoamerican community studies : the past decade". *Annual Review ofAnthropology.* voi. 8, 45-69.

[15] Victoria Reifler Bricker (1981). *The histoHcity ofmyth — The Indian Chist, the Indian King — The histohcal substrate ofmaya myth and ritual,* Austin. University of Texas Press.

sisteme d altele fiir acesteiaînd — constitui coloniei, a (GruzinskU cînd exama întrepâtru forța euristici economice,! naționale. *closed corjh* închisă într-4 spre for

Este dificil America (pînă și în < Dar dacă u zapoteca, sintij ultimelor deca ocuilteca). Or,| în raport cuspij zone puțin atin redistribuire pa care duce l americană, tierei ieprezinti| în pragul nou demilioaned bogate de cât insuficient recii comunitățile l săptămînaleîi! nală) fără cal dispară. Occidel consecințe dural| *prin producere^* mitologice i populațiile etnii care devin uniuni

'" Eric Wolf (I! *western Joun*

sisteme de contabilitate, codex), a unora comune cu zonele septentrională și meridională, altele fiind excluse. Pentru arheolog, noțiunea de Mesoamerica — variația frontierelor acesteia în spațiu și timp sub presiunea populațiilor nomade fusese semnalată de Kirclihoff — constituie un cadru de referință major. Valoarea sa este mai mică pentru istoricul coloniei, atent la procesele de uniformizare politică și religioasă în cadrul Noii Spânii (Gvvmnski, 1988). Etnologului îi mai este îngăduit să vorbească de Mesoamerica atunci *cînd* examinează activitățile șamanice, ritualurile și cosmologia, în special logica întrepătrunderii contrariilor sau ideea de sacrificiu. Cu toate acestea, noțiunea își pierde forța euristică de îndată ce cercetătorul își focalizează ancheta asupra problemelor economice, asupra organizării politice a comunităților sau asupra impactului societății naționale. în urmă cu patru decenii, Eric Wolf[6] arătase deja plasticitatea conceptului *closed corporale community* care poate defini un fel de unitate stabilă, autocentrată, închisă într-o cosmologie locală, un foarte puternic sentiment „parohial" și evoluția sa spre forme mai permeabile la influențele societății naționale.

Este dificil să inventariem cele peste șaizeci de limbi indigene vorbite în Mexic și în America Centrală. In mod paradoxal, și în pofida occidentalizării care se infiltrează pînă și în satele cele mai izolate, există astăzi mai mulți locutori indieni decît în 1900. Dar dacă unele limbi ce corespund unor mari unități culturale, cum ar fi nahuatl, maya, zapoteca, sînt încă larg răspîndite, limbile cu o răspîndire redusă au dispărut în cursul ultimelor decenii. Așa s-a întîmplat în California inferioară sau în statele din centru (cu ocuilteca). Or, creșterea în valoare absolută este însoțită de un declin al valorii relative, în raport cu spaniola. De altfel, monolingvismul, majoritar feminin, se reduce la cîteva zone puțin atinse de dezvoltarea economică. Se cuvine de asemenea să semnalăm o redistribuire pe scara etnică, datorată emigrației spre eldorado-urile californian sau texan, care duce la închistarea unor nuclee indigene tradiționale chiar pe frontiera nord-americană, mai cu seamă la Tijuana și Mexicali. Această „mesoamericanizare" a frontierei reprezintă unul din fenomenele cele mai complexe ale evoluției Mexicului indigen în pragul noului mileniu. In aglomerarea din Mexico, galaxie urbană cu peste douăzeci de milioane de locuitori, sînt vorbite toate limbile indigene din țară, inclusiv în cartierele bogate de către personalul de serviciu, purtător al unei culturi indiene din umbră, încă insuficient recunoscută. Vom reține de asemenea fenomenul circulației pendulare între comunitățile locale și capitală care, la populațiile mazahua, ia forma unei alternanțe săptămînale între două moduri de viață, între două tipuri de activități (agricolă și artizanală) fără ca limba vernaculară și nucleul dur al viziunii amerindiene despre lume să dispară. Occidentalizarea țării și dezvoltarea unei industrii turistice omniprezente au consecințe durabile asupra revigorării unortehnici sau a negocierii unor noi forme estetice prin producerea de artefacte cu o mare încărcătură simbolică (vase din bostan și tablouri mitologice huichol, hîrtie din scoarță otomi). De fapt, se stabilește o separare între populațiile etnice cu un mare prestigiu datorat originalității operelor lor culturale și cele care devin un lumpen proletariat urban, fără blazon, și nu interesează pe nimeni. Această

[6] Eric Wolf (1957) ..Closed corporate peasant communities in Mesoamerica and Central Java", *Southwestern Journal of Anthropology,* 13 :1-18.

privire străină induce o transformare a imaginii sinelui, uneori o reîntoarcere a ornamentelor tradiționale sau a costumului indigen. Acesta din urmă devine marcatorul identitar de dinaintea mondializării economiei mexicane, a exploziei demografice și a urbanizării galopante. în acest context, cercetările etnologice oscilează între continuitatea descrierii particularităților locale[17] încă prea puțin inventariate și elaborarea unui cadru teoretic care să șteargă diferențele interetnice pentru a nu reține decît ceea ce unește aceste societăți în creuzetul mesoamerican al vechilor societăți de vînatori-culegători.

3.2. Un punct forte al cercetării : organizațiile comunitare și sistemele de funcții

Habitatul indigen scoate în evidență adaptarea la diferite ecosisteme după altitudine: casa din *adobe* în Altiplano, cu acoperiș din țigle sau din șindrilă în zonele cu pădure sempervirescentă, din paie și din nuiele în ținuturile calde, cu anexe, hambare, baie de aburi numită *temazcal.* Intr-un habitat grupat, dispersat sau semi-dispersat se înscriu modele de clasificare socială dintre care cel mai răspîndit este tipul dualist, de origine prehispanică, iberică sau rezultînd din combinarea celor două. El instituie jumătăți teritoriale cu corespondenți cosmologici, conform unui regim de opoziție, de complementaritate, de tip sexual (Soare/Lună) fratern, echi-statuar sau inegalitar. Acest model bipartit este adesea încastrat într-o structură cvadripartită sau de *barrios* instaurați de colonizarea spaniolă[18]. Bipartiția este însoțită uneori de un regim de exogamie (la populația maya din ținuturile înalte) sau de endogamie (la populația otomi), cu structuri bazate pe liniile de descendență și chiar clanice. Cercetările asupra rudeniei în Mesoamerica au rămas centrate vreme îndelungată pe *compadrinazgo,* o formă de înrudire spirituală care generează raporturi de mare solidaritate între părinți și naș, fie la modul simetric (în interiorul comunității indiene), fie la modul asimetric (cu nași „prestigioși", la mare căutare printre comercianții *metiși, ceea ce creează* relații de clientelism)[19]. Patrilinialitatea este reprezentată mai ales în aria maya, precum și în regiunea nahua din Sierra de Puebla[20] unde pot fi încă recunoscute linii de descendență marcate de o inflexiune agnatică.

Etnologia mesoamericanistă a acordat o importanță aparte studiului sistemelor de funcții, acestea ocupînd un loc major în America spaniolă încă de la începuturile

[17] Trimitem cititorul la lucrarea indispensabilă, deși astăzi datată, care este *Hcmdbook ofMiddle American Indians,* în special la volumele *Ethnology,* 7 și 8 (E. Z. Vogt, ed.. (1969), Austin, University of Texas Press), precum și la lucrarea de sinteză. în aceeași colecție, *Social Anthropologv.* voi. 6. 1967 (M, Nash. ed.).

[18] Alain Breton (1979), *Les Tzeltalde Bachajon,* Paris, Klihcksieck.

[19] llugo Nutini și Betty Bell (1980). *Ritual Kikship —- The stractiire and hislorical development ofihe compadrazgo system in rural Tlaxcala,* Princeton, Princeton University Press.

[20] Doren Slade(1976). „Kinship in the social organization of anahuat speaking community in the Central Highlands", în II. Nutini. P. Carrasco. I. Taggart (ed.). *Ess'ays on mexican kinship.* Pittsburgh. University of Pittsburgh Press.

colonizării. E vorba de funcțiile în același timp politice și religioase ce guvernează ordinea comunității indiene și reprezintă condiția dobândirii prestigiului *(respeto)* indispensabil fiecărui membru — prestigiu cuantificabil după nivelul funcției și investiția financiară impusă de aceasta pentru celebrarea sărbătorilor. Moștenire a *cofradias* și *hermandades* din perioada colonizării, funcțiile constituie scheletul grupărilor locale. Acestea din urmă se află în slujba cultului Sfinților și în mod special al eponimului comunității. De altfel, acest sistem poate guverna organizarea ciclului carnavalesc. Principiul ascensional al circulației de la o funcție la alta nu este legat în mod sistematic de o regulă coercitivă. De fapt, atît în diacronie cît și în sincronie, acest tip de organizare ierarhică, cu sau fără paliere ori curs inițiatic, prezintă o foarte mare plasticitate legată de diferiți factori : gradul mai mare sau mai mic al coalescenței sociale, al fixării tradiției, al cantității de resurse disponibile, al presiunii demografice sau al competiției politice în interiorul comunității[21]. De la simplu la complex, de la titulaturile unice la cele multiple, evantaiul funcțiilor este extrem de larg. Se consideră de regulă că în zonele cu populație metisă sistemul favorizează mai mult traseul ascensional al indivizilor, în timp ce în mediul indian el ar favoriza mai degrabă grupul. Astfel de generalizări se cer nuanțate. în toate cazurile e un fapt cert că sistemele de funcții au permis în mod paradoxal afirmarea identității indiene în creuzetul colonizării. Simbolica lor, încă prea puțin cunoscută, subliniază conexiunile cu intrafumea sau sfera cerească, prin stabilirea unei corespondențe între ciclul ritual și ciclul vieții[22].

Mai multe teze s-au înfruntat pentru a da seama de funcționarea sistemului de funcții. Cele de inspirație marxistă pun accentul pe implantarea generalizată a unui cadru de exploatare în perioada colonială, cadru în care par a fi fost integrate ritualurile din tradiția indiană (Favre, 1971). Cu cît ar fi fost mai mare presiunea colonială, cu atît coerciția exercitată de sistem asupra membrilor săi ar fi fost mai puternică. Tipologiile formale au subliniat la rîndul lor opoziția între sistemele centripete, unde elementele de origine prehispanică și omogenitatea socială și culturală erau mai puternice și sistemele centrifuge în cazul invers[23]. In realitate, procesul de evoluție a sistemelor de funcții este de tip multiliniar și nu a trecut de la o „puritate" originară la o presupusă versiune degradată actuală. Modelele funcționaliste au dominat studiile meso-americaniste, îndeosebi cele despre ținuturile înalte maya. Pornind de la modelul emblematic din Zinacantan, Cancian[24] arată cum această instituție supra-organică nu are un efect nivelator și nu mai acționează în contextul unei creșteri a populației și a bogăției, întrucît sistemul, saturat, nu poate integra noi membri. Dimpotrivă, Dow[25] a subliniat, cu privire

[21] Daniele Dehouve (1974), *Corvee de saints et htttes de marchands.* Paris, IClincksieck.

[22] Brigitte Hulsewiede (1997). *Die Mayordomias in Tequila — Das religiose Âmtcrsystem heutiger Nah.ua Indianer in Mexiko,* Munster. Lit.

[25] Fernando Cămara (1952). ..Religious and political organization", In *Heritage of Conquest. . . . .The Ethnology of Middle America,* Glencoe. The Free Press, 142-173.

[24] Franck Cancian (1965). *Economics andprestige in a Maya communiiy : the religious cargo system in Zinacantan.* Stanfoi'd. Stanford University Press.

[23] James Dow (1974). *Santos y supervivencias — Funcianes de la religion en una comuradad atomi,* Mexico. InstitutoNacional Indigenista.

la comunitatea otomi, articularea între sistemele de funcţii şi cultul oratoriilor. Banchetele rituale permit în acelaşi timp redistribuirea hranei cu un efect „potlatch" şi fixarea tradiţiei indiene.

3.3. Apariţia paradigmei corporale

Şamanismul meso-american scoate în evidenţă complexitatea interacţiunilor celor vii cu mediul lor pe de o parte, cu strămoşii de cealaltă parte. Termenul însuşi de „şaman" a sfîrşit prin a se impune în literatură, permiţînd astfel o abordare comparativă raţională cu alte arii culturale ale continentului şi depăşirea aporiilor inerente clasificărilor încremenite în „vrăjitori" *(brujos)* sau „vindecători" *(curanderos)* care puteau cu greu da seama de specificitatea fenomenului, ca interfaţă a practicilor asupra corpului şi a acţiunii asupra cosmosului. în funcţie de societate, competenţele specializate ale vindecătorului pot îndeplini sau nu funcţia medicală (scindată uneori între activitatea de erborist şi cea de mijlocitor pe lîngă puterile cosmice) şi practicile persecutive, ghicitul sau conducerea ritualului de fertilitate agrară[26]. Uneori şamanul este toate acestea la un loc. Intr-un univers saturat de fluxuri energetice, sarcina sa este de a deznoda ghemul forţelor care induc o stare de dezechilibru. Adevărat tehnician al simbolicului, şamanul mesoamerican este totodată un specialist în decodarea producţiilor onirice. Aproape pretutindeni acestea sînt lăsate în seama unor chei ale viselor care orientează comportamentul indivizilor *pentru depăşirea nefericirii. Dar* visele *pot face parte de asemenea din* arsenalul specialistului care va visa Ia rîndul său producţiile onirice ale pacienţilor săi pentru a-şi deghiza protocolul terapeutic.

Perechea contrastivă cald/rece se află peste tot în centrul clasificărilor indigene ale bolilor. Controverse îndelungate au opus adepţii unei abordări „externe", care scoate în evidenţă aclimatizarea pe continentul american a unei teorii hipocratice a umorilor şi adepţii unei abordări „interne" care pun accentul pe caracterul prehispanic al dihotomiei[27]. In sprijinul acestei ultime teze putem adăuga că opoziţia cald/rece se înscrie în registrul alimentar şi pe deasupra într-o viziune despre lume care operează prin dihotomizare : mascul/femelă, diurn/nocturn, tare/moale etc. Aceste perechi servesc şi drept armătură generală cosmosului indigen, cu variante regionale legate de gradul mai mare sau mai mic de supravieţuire a tradiţiei precorteziene. Dimensiunea persecutivă a bolii este prezentă pretutindeni; ea determină importanţa controlului social, dar şi statutul şamanului, nesupus vreunei norme, specialist respectat şi temut deopotrivă, căruia i se va încredinţa fără ezitare la nevoie asumarea suferinţei sau a morţii indivizilor într-o lume care ignoră orice idee de cauzalitate naturală. Categoriile etiologice fac să apară importanţa lumii ancestrale cu care şamanii au o relaţie privilegiată. Este totodată motivul pentru care

[26] Horacio Fabrega şi Daniel Silver (1973), *Illnessand'shamanistic curing in Zinacantan — An etlmomedical analysis,* Standford, Standford Universily Press.

[27] Alfredo Lopez Austin (1980), *Cnerpo hwnano e ideologia — Las concepciones de los antiguos nahuas.* Mexico, Universidad National Autonoma de Mexico.

şamanul este vectorul metamorfozei în animal sau *nahual.* Această specificitate scoate în evidenţă raportul între corp şi natură, îndeosebi paralelismul existent între om şi *alter* ego-ul său animal[28]. Antropologia corpului a permis regîndirea categoriilor cosmologice din unghiuri noi, îndeosebi izomorfismul între partea de jos a corpului şi infralume, între partea de sus a corpului şi empireul ceresc, care, la populaţia otomi, deschide calea spre o teorie indigenă a „Bătrînului Sac", un fel de inconştient etnic (Galinier, 1997). Sînt rare societăţile care folosesc un calendar cu preziceri aşa cum fac populaţiile quiche[29] sau ixil din ţinuturile înalte guatemaltece sau, într-un grad mai mic, populaţia mixe din statul Oaxaca[30].

Urmele primelor habitate sedentare din valea rîului Mexico sau de la Cuicuilco dovedesc în acelaşi timp prezenţa devoţiunii faţă de strămoşi şi a unui cult al fertilităţii agrare. Omniprezenţa sărbătorii morţilor—atît în mediul indian cît şi în cel metis, urban sau rural — cu cortegiile sale de flori, de ofrande alimentare, cu atmosfera sa de veselie, arată în ce măsură respectul datorat defuncţilor ocupă un loc esenţial în etosul indigen. Toate aceste societăţi pun pe prim plan ideea că nerespectarea datinei atrage după sine calamităţi de tot felul. Variantele rituale se învîrt în jurul unei axe comune care scindează ritul de primiră a copiilor morţi la o vîrstă fragedă (1 noiembrie) şi a adulţilor (2 noiembrie), celebrîndu-l în interiorul casei, pe altarul domestic, sau în exterior, în cazul morţilor indezirabili (înecaţi, asasinaţi, femei moarte la naştere) şi chiar al unor strămoşi ce formează adevărate „clanuri mortuare". Istoriografia mexicanistă a pus de multă vreme accentul pe echivalenţa dintre viaţă şi moarte, prezentă în religiile precorteziene şi ilustrată de imaginea divinităţilor din codexuri, precum şi pe necesitatea de a-i onora pe cei morţi pentru a permite revitalizarea unui cosmos uzat.

Cercetarea contemporană aprofundează explorarea imaginii corpului, a anatomiei şi a fiziologiei sale, aşa cum făcea Lopez Austin pentru lumea *mexica,* în scopul de a descifra cutia neagră a acestui sistem de gîndire. Pornind de la comentarea materialelor tzotzil şi otomi, Hulsewiede[31] avansează ipoteza unei placente care, o dată îngropată, ar fi substanţa „pierdută" ce serveşte drept animal de companie, la fel ca un penis „îngropat" în corpul feminin. Dimensiunea „sacrificială" a coitului, moartea penisului în contact cu un vagin dinţat—temă panamericană rămasă multă vreme ascunsă în cosmologii le mesoamericane — permite regîndirea unor noi aspecte ale acestei logici derutante. Ea se potriveşte cu faptul că în prezent, la fel ca în epoca aztecă, se presupune că substanţa medulară conţine spermă... de unde devoţiunea faţă de oase în adevărate ritualuri de întristare. Studierea acestor probleme merită totodată susţinută prin anchete etnografice pe tema secretului raportat la cunoaşterea explicită sau inconştientă, încă prea puţin explorată.

[28] Ulrich Kohler (1997), *Chonbilal Ch'ulelal — Crundformen mesoamerikanischer Kosmologie und Religion in einem Gebetstext aufMaya Tzotzil.* Wiesbaden, Steiner.

[29] Barbara Tedlock (1982), *Time and the Highland Maya,* Albuquerque, University of New Mexico Press.

[20] Frank.l. Lipp (1991), *The Mixe of Oaxaca — Religion, ritual and healing,* Austin, University of Texas Press.

[31] Brigitte Hulsewiede (1997), ,,Alter-Ego Vorstellungen im K.ontext von Geburstsriten und Sexualităt in Mesoamerika", în Eveline DUrr şi Ştefan Seitz (ed.). *Religionsethnologische Beiträge zur Amerikanistik.* Miinster, Lit.

3.4. False dispute asupra autohtoniei : Istorie vs. etnologie?

Calendarul ritual din Mesoamerica trădează omniprezenţa religiei catolice atît în regiunile cu o prezenţă masivă a misionarilor (Platoul înalt Central), cit şi în societăţile periferice mai refractare la mesajul creştin[32]. Nu putem considera că există un singur model colonial de aclimatizare a religiei cuceritorilor, ci o infinitate de variante unde elementele de origine autohtonă şi iberică sînt distribuite în mod foarte inegal, fie că este vorba de religia populară ţărănească în care sînt încrustate elemente prehispanice sau de religiile ai căror practicanţi revendică o dihotomie netă între ideologia „autohtonă" şi cea impusă din exterior... considerînd indigene unele elemente europene şi invers (Foster, 1960). După cum se vede, cercetarea decupajelor între ceea ce ţine de elementul local prehispanic pe de o parte, de elementul iberic de cealaltă parte, nu are nici o pertinenţă, cu atît mai mult cu cît ocultează întreaga dinamică a creării, a abandonării şi a reinventării religiilor locale. De altfel, sub lustrul religiei creştine acţionează în profunzime simbolica sacrificială, o obsesie a violenţei şi a morţii ce urcă la lumină în mod incandescent din lumea precorteziană — închisă adesea în figura incomodă a lui *diablo*[33] — şi pe care aproape cinci secole de colonizare nu au reuşit s-o distrugă[34]. Se cuvine de altfel să avem în vedere impactul sectelor protestante care, atît în Guatemala cît şi în Mexic, tind să schimbe cu fiecare zi tot mai mult configuraţia peisajului religios. Oscilaţia de la o religie la alta are de asemenea un impact asupra genului de viaţă şi asupra eticii, fapt ce pune probleme de coabitare nu numai în cadrul aceleiaşi etnii, al aceleiaşi comunităţi, dar uneori chiar în sînul familiilor.

Modelele cosmologice mesoamericane scot în evidenţă pregnanţa concepţiilor indigene despre spaţiu şi timp[35]. Pe plan orizontal, organizările dualiste mai trimit încă la nişte proiecţii topografice aflate în relaţie cu punctele cardinale. Orientului i se mai asociază încă fie unii sfinţi, fie nişte puteri malefice. Mai importantă pare a fi dihotomia sus/jos, care aduce în prim plan rolul infralumii ca laborator unde viul e condamnat la distrugere pentru a funda mai bine o nouă geneză. Stăpînii vegetaţiei ocupă un loc considerabil în acele societăţi de agricultori care nu ezită să solicite fertilitatea cosmică în dublul registru al intermedierii creştine (prin mijlocirea Sfinţilor) sau al intervenţiei unor puteri numite care constituie panteonul extrem de complex unde se înnoadă raporturile ierarhice, de alianţă, de subordonare, aşa cu o arată *idolos* din Mexicul oriental. Aceste figurine din hîrtie de scoarţă decupate sînt cunoscute în ultimele societăţi (tepehua, totonaque, nahua şi otomi) care îşi reprezintă divinităţile într-o formă antropomorfă

[32]- Charles Gibson (1964), *The Aztecs iinder spanish mie — A history ofthe Indians ofthe valley of Medico.* Stanford. Stanford University Press.

[17] Felix Baez-lorge şi Aituro G6me'zMartinez(1998), *Tlacatecolotly el Diablo — La eosmovision de los nahuas de Chicontepec,* Xalapa. Estado de Veracruz.

[54] Măria del Carmen Leorr Mărio Humberto *Ruz şi Jose* Alejos Garcia (1992). *Tiempos de colonialism,) y resistencia enlre los mayas.* Mexico. Consejo nacional para la cultura y las artes.

[33] James Taggart (1983), *Nahtiat myth and social structure,* Austin, University of Texas Press.

în mod continuu începînd din epoca prehispanică. în realitate, *idolos* reprezintă un nepreţuit izvor de cunoaştere prin ştiinţa şamanică ce le este asociată. Toate aceste figuri sînt localizate, punctînd spaţiul cu „balize antropomorfice" care duc la regîndirea concepţiilor despre sine şi despre celălalt, despre uman şi vegetal, în termeni de reflectare, de identificare sau de substituire. Atunci cînd nu este o „natură gînditoare", natura însufleţită reprezintă teatrul unde se ţes legăturile dintre corp şi lume.

3.5. Viziunile despre lume şi etnoştiinţele

Discuţiile cu privire la „viziunile despre lume" mai domină încă în mare măsură antropologia mexicanistă. Avîndu-şi obîrşia în *Weltanschauung* al filosofiei germane, conceptul s-a impus pretutindeni pentru a defini modul în care societăţile indigene îşi explicau reprezentările referitoare la spaţiu şi timp, cosmogonia şi eshatologia sau concepţia despre persoană. Conceptul a fost remodelat pentru a ţine seama de îmbinarea unor noţiuni de origine amerindiană şi occidentală, anumiţi autori cum ar fi Lopez Austin (1994) văzînd în el nucleul unui sistem ideologic capabil să explice toate fenomenele realităţii sociale. Dimensiunea colonială a istoriei societăţilor indigene a dus la definirea unei „tradiţii mesoamericane" care este împărtăşită astăzi de grupuri ce nu sînt nici complet indiene, nici complet metise. Aceste cercetări scot de asemenea în evidenţă problema punctului pînă unde poate fi folosit în prezent acest termen, întrucît ancheta de teren evidenţiază diferenţele considerabile existente în stăpînirea cunoaşterii numită „tradiţională" (şamanică) a unei clase de vîrstă, a unui sex sau de la o comunitate la alta. Este o problemă care face ecou celei a cunoaşterii implicite şi a cunoaşterii împărţite ca moduri alternative de înţelegere a lumii, care nu apar decît în împrejurări excepţionale sau rituale. Asupra acestui punct, pragmatica discursurilor bazate pe categoriile etnolingvistice *(cf.* capitolul 8) se dovedeşte de o mare fecunditate, fie prin studiul limbajului obişnuit, fie prin acela al sistemelor ritualizate[36]. De altfel, examinarea clasificărilor etnobotanice a cunoscut un avînt considerabil datorită lucrărilor lui Brent Berlin[37] asupra unui corpus adunat la indienii tzeltal din ţinuturile înalte Chiapas, ceea ce a permis regîndirea taxinomiilor indiene atît în domeniul florei, cît şi în acela al faunei[38]. Aceste lucrări au avut repercusiuni considerabile dincolo de cadrul mesoamerican. Ele au permis evidenţierea unor universalii semantice (pe linia a ceea ce Berlin demonstrase împreună cu Kay în privinţa culorilor[39]). Unele cercetări recente în etnolingvistică, cum ar fi

f John Haviland (1977), *Gossip, reputation and knowledge in Zinacantan,* Chicago, The University of Chicago Press.

[57] Brent Berlin. Dennis E. Breedlove. Peler 11. Ravcn (1974). *Principles of tzeltal plant classifkations — An introduction Io the botanica! ethnography of a Mayan-speaking people ofhighland Chiapas.* New York, Academic Press.

" Eugene S. Hunn (1977), *Tzeltalfolk zoology.....The classification ofdiscontinuiiies in namre.* New York. Academic Press.

S Brent Berlin. Paul Kay (19691. *Basic Color terms - Their imiversality andevolution.* Berkeley. University of California.

acelea ale Iui W. Hanks[40], dezvăluie modurile multiple de înţelegere a spaţiului şi a timpului prin folosirea unor performative în limba yucatecă, în timp ce lucrările lui Aurore Monod Becquelin[41] cercetează „polifonia terapeutică".

3.6. Neo-indienii şi New Age : o sfidare pentru etnolog

La sfîrşitul secolului XX a apărut o mişcare politică total atipică, *Ejercito Zapatista de Liberation National* Călăuzită de figura emblematică a comandantului Marcos, ea a avut un impact spectaculos la scară mondială şi ar putea răsturna în cele din urmă raportul de forţe între comunităţile indiene şi stat. Dar ultimul deceniu a fost totodată marcat de cristalizarea şi dezvoltarea unor noi fenomene de revendicare identitară prin ceea ce se va numi fenomenul „neo-indian". O dată cu sărbătorirea celui de al Cincilea Centenar al Intîlnirii dintre cele Două Lumi, în 1992, s-a produs în Mexic o exacerbare a unui proces ritual de dimensiuni panamericane care, prin intermediul celebrării echinoxului de primăvară legat de revigorarea cultelor cu inflexiune solară, se plasa pe linia marii tradiţii aztece, complet reînviată. Această ideologie reprezintă un fenomen urban datorită locurilor unde este activă, naturii publicului său şi ţelurilor sale. Ea are un scop universalist, plurietnic, chiar dacă îşi centrează discursul în principal asupra culturii aztece considerată ca pol de referinţă. Limba nahuatl devine astfel un fel de *koine,* de idiom al civilizaţiei şi al prestigiului. Discursurile şi literatura neo-indiană se întemeiază fie pe exegeze indigene, fie pe comentarii savante (din perioada colonială pînă în zilele noastre) şi, în sfîrşit, pe monografiile de teren ale etnologilor mexicanişti. Este un discurs cu puternice inflexiuni milenariste, care urmăreşte un fel de înviere colectivă prin celebrarea continuă a trecutului prehispanic. Discurs totodată „negaţionist" întrucît refuză realitatea sacrificiilor umane din epoca aztecă şi încearcă să se fundamenteze în conformitate cu noile forme de expresie religioasă ale claselor de mijloc şi populare. Există aşadar aici un proiect global, cuceritor am putea spune, care vizează o expansiune maximă dincolo de barierele culturale, sociale, geografice ale continentului american. Mai mult, este o mişcare în stare să integreze în orice moment noi elemente identitare venite mai ales din Asia (sufismul, lamaismul tibetan), cu scopul de a-şi afirma autoritatea.

[40] William Hanks (2000), *Writing on language, utterance and context,* Lanham, Rowman & Littlefield.

[41] Aurore Monod Becquelin (2000). *„Polyphonie therapeutique — une confrontation* pour /a guerison en *tzeltal", în* Aurore Monod Becquelin şi Philippe Erikson (ed.). *ies rituels du diologne. Promenades ethnolinguîstiques en terresamerindiennes,* Nanterre, Sociele d'elhnologie.

4. ANZII

Antoinette Molinie

Diviziunea clasică a studiilor amerindiene în trei arii — America Centrală, Anzii și Amazonia—definește obiectul antropologiei andine printr-o intuiție cartografică: el ar consta în ansamblul societăților care trăiesc pe cordiliera Anzilor. Această definiție se bazează în esență pe o opoziție cu ținuturile joase amazoniene.

Este adevărat că trăsătura esențială a culturilor andine constă în etajarea excepțională a cordilierei, deci în diversitatea ecologică remarcabilă datorată combinării variațiilor extreme de temperatură, de umiditate și de înclinație a pantelor. Anzii se întind de la capul Horn pînă la coasta caraibiană și au medii exploatate pînă la 4500 metri altitudine. Această continuitate geografică trebuie nuanțată prin diferențele între Anzii ecuatoriali laNord, care îmbină preriile umede cu văile calde, și Anzii tropicali la Sud, care sînt mai înalți, mai largi și mai uscați. Variațiile culturale reflectă aceste diferente de la Nord la Sud.

Identitățile au fost prea tare erodate de colonizarea inca, spaniolă și contemporană pentru a mai putea vorbi de diferite etnii. Trebuie totuși să nuanțăm unitatea culturală a ariei andine și să ținem seama de variantele revendicate astăzi cu tot mai multă forță de populațiile implicate. Populațiile din Anzii de Sud care au prilejuit cele mai multe studii, se diferențiază în quechua și aymara, acestea din urmă constituind în prezent o „națiune" transnațională ce ocupă teritoriile unor țări în mod tradițional dușmane (Peru, Bolivia, Chile, Argentina). Dar în sînul acestor două mari grupuri moștenite de la colonizările succesive ale incașilor și ale spaniolilor există importante diferențe culturle. Mai la Sud, studiile despre populațiile araucan și mapuche suferă de o mare sărăcie antropologică, în curs de a fi înlăturată. La Nord, indienii din Ecuador sînt prea puțin cunoscuți deoarece nu vorbesc adesea decît spaniola, întrucît formează mici etnii risipite la marginile vechiului imperiu al incașilor, al cărui prestigiu îi atrage pe cercetători spre Sud.

Constituirea acestei arii culturale ca obiect de studiu are două aspecte complemetare. Pe de o parte, ea acoperă, *grosso modo,* teritoriul imperiului inca, ultimul orizont înaintea invaziei spaniole, deci zona de extindere a culturii quechua, cea mai importantă din Anzii coloniali și contemporani. Pe de altă parte, constituirea acestei arii culturale a dat naștere unor reprezentări de o mare eficacitate ideologică: este aria „marii civilizații" a Americii de Sud. Dezvoltarea în Anzi a unor studii de etnoistorie în detrimentul etnografiei este o consecință a acestei reprezentări. în general este puțin studiat țăranul de la munte, lipsit de pecetea nobleței antropologice a indianului imperial de care se ocupă etnoistoria și a adevăratului „sălbatic" de care se ocupă etnologia din ținuturile joase.

4.1. Permutările etnoistoriei andine

Antropologia andină nu a produs modele de analiză care să se fi bucurat de succes în altă parte, nici culturi emblematice pentru disciplină, ca populaţiile nuer, tikopia sau cele din insulele Trobriand. Cu toate acestea, lucrările asupra imperiului inca ar putea depăşi cadrul americanist şi propune unele concepte. Este adevărat că lucrările lui Nathan Wachtel[42] au făcut înconjurul lumii. Lucrările lui Pierre Duviols[43] au ameliorat mult cunoştinţele noastre despre religia andină. Analizele lui Tom Zuidema[44] au generat comparaţii cu alte regalităţi sacre, îndeosebi cu cele din Africa. Analizele sale asupra sistemului de rudenie inca îşi găsesc de altfel locul în cercetarea lui Francoise Heritier asupra rudeniei[45]. în general însă avem impresia că etnologii societăţilor andine contemporane preferă dialogul între datele lor şi acelea ale istoriei regiunii, în timp ce specialiştii imperiului inca se cantonează într-o analiză a rezultatelor din perspectiva unor date contemporane.

într-adevăr, pînă la o dată recentă, lucrările care ar fi putut avea o influenţă mai generală decît cea regională erau întreprinse de cercetători de formaţie antropologică : aceştia au abandonat ancheta etnografică în favoarea lucrărilor asupra societăţilor prehispanice. Fondatorii antropologiei andine, printre care se numără J. Murra[46] şi T. Zuidema[47] nu fac apl la datele etnografice decît pentru a-şi confirma ipotezele asupra vechilor societăţi. Istoricul Nathan Wachtel[48], care a făcut anchete de teren în Bolivia, integrează datele culese de la populaţia chipaya într-o etnogeneză inversă mergînd pînă la mitul fondator al etniei : în opoziţie cu antropologii precedenţi, el porneşte de la un studiu contemporan şi caută în istorie răspunsurile la întrebările pe care le pune un astfel de studiu.

Raporturile particulare între istorie şi etnologie în studiile andine au drept consecinţă o închidere în interiorul regiunilor şi o sărăcie teoretică : comparaţiile indispensabile pentru stabilirea modelelor se fac mai mult pe o axă diacronică decît pe o axă sincronică, nu numai în interiorul specialităţii, dar adesea chiar în cadrul micii regiuni studiate. De altfel, această permutare arată că antropologia andină se situează pe o frontieră ambiguă între istorie şi etnologie. Probabil că aceasta este disciplina numită de comun acord etnoistorie.

[42] Nathan Wachtel (1971), Ia *vision des vaincus.* Paris, Gallimard.
[G] Pierre Duviols (1971), *La lutte către Ies religions autochlones dans le Perou colonial.* Lima, Institut franţais d'etudes andines.
[" Tom Zuidema (1986), *La civilisation inca au Cuzco,* Paris. PUF.
[45] Francoise Heritier (1981). /. *'exercicede laparente.* Paris. Gallimard-Seuil.
[4m] *John Murra (1975). Fonnociones economicosypoliticos de! mundo andino.* Lima. ILP : John Murra (1980). *The economic organization ofthe Inca State.* Greenwich, Conn., JAI.
[47] Tom Zuidema (1962). *The ceque systein in llie social organization of Cuzco.* Leiden ; Tom Zuidema (1989), *Reyes* v *guerreros.* Lima. Fonciencias : Tom Zuidema (1986). *op. cit.*
[K] Nathan Wachtel (1990). *Le retour des ancetres : Ies lndiens Urus de Bolivie. XX' - I 'T siecles. Essai d'histoire regressive.* Paris, Gallimard.

4.1.1. Lo andino

In studiile andine, etnoistoria se întemeiază pe noțiuni discutabile. Cea de *lo andino,* formalizată de J. Murra în anii șaptezeci, este moștenitoarea curentului indigenist. In acea epocă, ea a dat un impuls incontestabil studiilor andine, subliniind originalitatea organizărilor sociale din regiune. J. Mutra[49] a descoperit pentru Anzii meridionali modelul prehispanic de control al etajelor ecologice multiple pornind de la un centru situat la unul din etaje, ansamblul teritoriului constituindu-se astfel ca un „arhipelag vertical" de o mare originalitate. Modelul său a generat studii arheologice dar și studii de etnologie contemporană asupra formelor actuale ale acestui tip de economie.

Noțiunea de *lo andino* sugerează, pe de o parte, o anumită omogenitate a culturilor din ținuturile înalte andine și, pe de altă parte, o continuitate între cultura prehispanică și culturile contemporane, prima fiind indusă de cea de a doua : „Ce este *lo andino?* înainte de toate o cultură veche care ar trebui gîndită în termeni asemănători celor utilizați în cazul grecilor, egiptenilor sau chinezilor"[50]. Chiar dacă autorul adaugă: „pentru aceasta, conceptul trebuie să se elibereze de orice mistificare", reținem caracterul apologetic al definiției și întrezărim voința de ridicare a culturii andine la rangul unei „civilizații înalte". într-adevăr, noțiunea *lo andino* implică o reabilitare a andinilor denumiți *indios* de cultura națională care îi consideră sălbatici. Noțiunea produce astfel o generalizare pripită a datelor etnografice sub pretextul unei andinități mai mult visate decît demonstrate.

în mod paradoxal, caracterul general al lui *lo andino* este căutat nu în analiza marilor ansambluri culturale, ci în comunitatea care constituie, pe lîngă o delimitare metodologică a muncii etnografice, un alt concept cheie al tradiției studiilor andine. Acesta este moștenitorul a două tendințe aparent contradictorii. Mai întîi, ficțiunea indigenistă a lui *lo andino* duce la considerarea societăților locale, moștenitoare ale imperiului „socialist" al incașilor, ca fiind închise culturii occidentale și egalitare ; de altfel, noțiunea *folk community* propusă studiilor mexicane de către Robert Redfield[51] a fost importată în cercetarea acestor societăți care nu sînt nici triburi, dar nici părți ale unei națiuni și cărora doar filiația lingvistică permite să li se dea o identificare etnică. în opoziție cu ideile indigeniste ale lui *lo andino,* însă în conformitate cu o epistemologie comparabilă, deoarece obiectul studiat este definit în raport cu o idee prestabilită — grad de andinitate pe de o parte, grad *de folk* de cealaltă — R. Redfield plasează *folk community* într-un continuum situat între rural și urban, la jumătatea drumului între o cultură proprie și o cultură națională, între o *Utile tradition* și o *greater tradition.* Cercetările întreprinse în Anzi sub influența conceptului *de folk cultiire,* mai ales de

[4V] John Murra (1975). *op. cit.*

[''] Alberto Flores Galindo (1987). *Buscando un Inca : identidady utopia en losAndes,* Lima, lnslituto de Apoyo Agiario.

[11] Robert Redfield (1941), *The folk Cuhure ofYucatan.* Chicago, Chicago University Press.

către nord-americani în anii cincizeci, au avut avantajul de a oferi în sfîrșit date etnografice și inconvenientul de a se inspira dintr-un funcționalism care încerca să se demarcheze de indigenismul anterior.

4.1.2. Noi paradigme

Studiile posterioare, din anii șaizeci pînă în zilele noastre, au avut de suferit de pe urma deficiențelor celor două tendințe conceptuale de mai sus, *Io andino* și „comunitatea". Prima supune aceste societăți unei generalizări istorice abuzive. Cea de a doua le izolează într-un context mult mai amplu decît s-ar părea. Modelul prehispanic era bazat pe colonizarea permanentă a unor etaje ecologice multiple pornind de la un centru politic (modelul „arhipelagului vertical" stabilit de J. Murra, vezi mai sus); astăzi grupurile domestice făuresc strategii de acces la aceste diferite etaje, combinînd mai multe moduri de exploatare (fermier, arendaș) care se adaugă muncii salariate și trocului[52]. Din această cauză, universul mitic și ritual al acestor societăți dispersate integrează reprezentări ale alterității, ca aceea a „sălbaticului" amazonian ; vechile lor diviziuni temporare sînt transformate prin decupaje de origine europeană; șamanii lor recurg la divinitățile unor munți foarte îndepărtați și efectuează „stagii" în pădurea tropicală etc.

Incepînd din anii șaptezeci, studiile privind unitățile etnice întreprinse de antropologii britanici mai ales în Bolivia[53] demonstrează importanța unei analize la nivel regional. Aceste lucrări permit de asemenea o abordare structuralistă, care s-a dovedit extrem de fecundă în studiile andine. Astfel, dubla tentativă de a scoate „comunitatea" din izolare și de a localiza *Io andino* a generat cercetări de calitate, adesea sub forma unor monografii deschise unei problematici mai ample.

în perioada ce a urmat, studiile andine au cunoscut schimbări radicale. In mod tradițional, aceste studii au fost concentrate în Anzii centrali și meridionali din Peru, îndeosebi în regiunea Cuzco. Or, în anii optzeci, ofensivele gherilei Cărarea Luminoasă fac ca anchetele pe teren să devină practic imposibile în aceste regiuni. Cercetătorii se repliază atunci în Boiivia și uneori în Chile și în nordul Argentinei. Studiile nu se mai referă la populația quechua, ci la populația aymara, ale cărei revendicări culturale se exprimă într-uri mod radical. Drept urmare, legăturile cu imperiul inca și etnoistoria dispar; în mod curios, dacă războiul civil a ucis etnologia peruviană, e posibil ca el să fi permis antropologiei andine să se elibereze de istorie. Astfel, esențialismul studiilor andine se estompează o dată cu variațiile temei lui *Io andino* și apar treptat lucrări mai pronunțat antropologice[54].

" Antoinette Molinie (1981), ..Variations actuelles sur un vieux theme andin : Fideal vertical'", *Etudes Rurales,* nr. 81-82, ianuarie-iunie, pp. 89-108.

[v] Olivia Harris (1978), ..De l'asymetrie au lriangie. Tiansformations symboliques au nord de Potosi"", *Annales ESC,* 5-6. pp. 1108-1123 ; Tristan Platt (1978), „Symetries en miroir. Le concept de *vanantin* chez Ies Macha de Bolivie", *Annales ESC,* 5-6, pp. 1081-1107.

'* Gary Urton (1981), *At the crossroad of the Earth and the Sky : an Andean Cosmology.* Austin,

4.2. Temele clasice ale antropologiei : rudenie, sisteme de funcţii, şamanism

Cercetările asupra rudeniei s-au lovit aici de aceleaşi obstacol ca în Mesoamerica. Dificultăţii de a aplica modele elaborate în alte părţi i se adaugă caracterul labil al lui *ayllu,* unitatea andină fundamentală decrisă nu numai de etnologi ci şi de vechile cronici ^*ide* indigenii actuali, cînd ca un fel de clan, cînd ca o linie de descendenţă patriliniară, cînd ca o unitate teritorială. S-a încercat prin tot felul de exerciţii acrobatice să se descîlcească sistemul de rudenie inca[55], în timp ce etnografiile contemporane au luat act de relativitatea definiţiilor[56]. După un prim efort de sinteză[57], o etapă decisivă a fost parcursă în 1973 cu ocazia unui colocviu asupra rudeniei andine. S-a putut constata cu acel prilej că această temă era pusă într-o nouă lumină nu numai de concentrarea unor studii extrem de diverse în universităţile europene şi americane, ci şi, în general, de organizarea socială şi de sistemele de reprezentare. Văzînd că le erau atribuite oficial sisteme de rudenie, andinii contemporani deveneau adevăraţi subiecţi etnologizabili şi dobîndeau aura de noblețe a unei adevărate culturi. Acest colocviu a lansat totodată *gender studies* în Anzi[58].

Studiile despre rudenia rituală sau *compadrazgo* au cunoscut în Anzi, la fel ca şi în Mesoamerica, dezvoltări deosebit de fecunde. Rituri cum ar fi căsătoria sau botezul stabilesc legături personale între protagonişti, părinţii şi naşii lor de ritual. Forţa acestor legături şi omologia lor cu cele ale rudeniei de sînge le permit să creeze reţele de rudenie fictivă cu ierarhii complexe. Pînă în prezent, etnologii au evidenţiat mai ales funcţiile acestor reţele şi ierarhii, exprimate în termeni de circuite clientelare de către marxişti. Aceştia văd totuşi din ce în ce mai mult în aceste forme orizontale de rudenie reproducerea unor organizări mai vechi şi este posibil ca explorarea dificilă a lui *ayllu* să treacă prin descoperirea unor forme de rudenie spirituale, care nu dezvăluie încă secretele cele mai intime ale memoriei închise în ele.

University of Texas Press ; Thomas Abercrombie (1986), *Thepolitics of Sacrifice : an Aymara cosmology inaction,* Chicago, The University of Chicago; Catherine Allen (1988), *The HoldLife Has,* Washington DC, Smithsonian Institution Press; R. Dover, K. Seibold şi J. Mc Dowell (1992), *Andean Cosmologies through Time. Persistence and Emergence,* Bloomington, Indiana University Press ; Peter Gose (1994), *Deathly Waters and Hungry Mountains. Agrarian Ritual and Class Formation in an Andean Town,* Toronto, University of Toronto Press ; Antoinette Molinie (1999), „Te faire la peau pour t'avoir dans lapeau : lambeaux d'ethnopsychanalyse andine", *L'Homme,* 149.

" Floyd G. Lounsbury (1978), ..Aspects du systeme de parente inca", *Annales ESC,* 5-6, anul 33, pp. 991-1005 ; Tom Zuidema (1986), *op. cit.*

[1] Billie kan lsbell (1985), *To Defend Ourselves. Ecology and Ritual in an Andean Village,* Prospect Heights, III, Waveland Press.

" R. Bolton şi E. Mayer (1977). *Andean Kinship and Marriage,* Washington DC, American Anthropological Association.

* Denise Arnold (ed.) (1977), *Mas alia del silencio : las fronteras de genero en los Andes.* LaPaz. ILCA y ClASE'. Denise Arnold (1998), *Cente de came y hueso : tramas de parentesco en los Andes,* La Paz, ILCAvCIASE.

Studiul ansamblurilor etnice boliviene a dat o nouă întorsătură observării multiplelor dualisme ale societăţii andine, a panteonurilor şi a clasificărilor lor etc. Astfel, aceste etnii au arătat că bipolaritatea constituia structura fundamentală nu numai a societăţii andine, dar poate şi a gîndirii sale. Operînd asupra unor teritorii imense cu habitat dispersat, în sate de origine colonială armonizate cu diviziunile de tip hispanic, asupra mesei rituale a şamanului sau ca principiu de organizare a panteonului sau a statului inca, dualismul ar fi putut deveni un poncif andin dacă nu s-ar sprijini pe etnografii subtile şi nu ar suferi nişte metamorfoze moderne care stau mărturie despre profunzimea înrădăcinării sale. El oferă inevitabil un cadru ce nu poate fi ignorat, dar trebuie depăşit.

Sistemul de funcţii a avut un destin antropologic asemănător celui descris pentru Mesoamerica (cf. p. 200). Studiile andine pe această temă sînt mai puţin numeroase şi de o calitate mai modestă decît în Mesoamerica. Au avut însă preocupări destul de asemănătoare, pentru că s-au inspirat din ele : funcţia redistributivă sau creatoare de inegalitate asumată de sistemul funcţiilor, rolul acestuia în articularea religiosului cu politicul, organizarea comunităţii şi articularea acesteia cu statul, asumată de ierarhia funcţiilor etc. Rămîne totuşi de studiat cîmpul imens al unui simbolism care să-şi extragă semnificaţiile din cultura indigenă cu ajutorul lingvisticii şi al studiilor cognitive. Ar fi profitabil, de pildă, să se examineze ciclurile de viaţă rituală pe care le constituie funcţiile cu ajutorul noţiunilor fundamentale ale gîndirii andine, cum este cea de *mita* folosită pentru turnurile de apă, ciclurile istoriei lumii sau alternanţa anotimpurilor.

De altfel, e timpul să se analizeze cu seriozitate ponderea culturilor spaniole în sistemele de funcţii, fie ele andine sau mesoamericane. Evident, problema depăşeşte această temă specifică şi trimite la amerindienizarea uneori exagerată efectuată de antropologii culturilor indiene contemporane a căror pecete colonială este mult mai pregnantă decît o doreşte mitul lui *Io andino.* Este necesar să li se recomande viitorilor americanişti practica etnografiei spaniole sub formă de lecturi dar şi de „teren" ; se caută în general influenţele iberice în marile instituţii, într-o creştinare doctrinară, însă mai rar în realitatea practicilor şi în adîncul credinţelor, în reelaborările inconştiente ale unor teme misionare, în inventarea de rituri şi de credinţe. Pentru a dezvălui aceste combinaţii complexe este indispensabil să se ia în considerare etnografia spaniolă în toată diversitatea sa contemporană. într-adevăr, aceste influenţe au fost complet ocultate pînăîn zilele noastre din raţiuni ideologice.

Medicina şi şamanismul constituie de asemenea subiecte de studiu tradiţionale în Anzi. Cunoştinţele botanice ale andinilor îi impresionaseră deja pe cuceritorii spanioli ale căror cronici dezvăluie bogăţia florei curative andine. Etnografii şi folcloriştii peruvieni şi bolivieni au continuat acesta tradiţie a indianului deţinător al unor secrete vrăjitoreşti. Mai recent, unele studii ca acelea ale lui L. Girault[59] pentru Bolivia sau C. Bernand[60] pentru Ecuador au dat o dimensiune mai sistematică şi analitică acestor culegeri. Astăzi, cel ce atrage în mod deosebit cercetările de o calitate etnografică ridicată este şama-

" Louis Girault (1984). *Kallawayas, giierisseurs itinerants des Andes. Recherches sur Ies pratiques medicales et magiques,* Paris. ORSTOM.

(60) Carmen Bernand (1985), *La solitude des Renaissants.* Paris. Presses de la Renaissance.

nismul[61]. Ceea ce Ie lipseşte acestor lucrări dispersate pe terenuri aflate între Ecuador *şi Chile* este o sinteză care ar putea dezvălui apariţia unei specificităţi a şamanismului andin. O astfel de cercetare comparativă arjustifica folosirea adesea abuzivă a termenului „şaman" şi l-ar putea demarca de un şamanism panamerican şi chiar mondial, rod al visărilor lui *New Age*. El ar trebui mai ales să stabilească legătura indispensabilă cu datele etnologiei amazoniene, care Ie lipseşte încă studiilor andine.

4.3. Legăturile cu etnologia amazoniană

Intuiţia naturalistă pe care se întemeiază repartizarea antropologiei din America de Sud între ţinuturile joase amazoniene şi ţinuturile înalte andine este însoţită de o dihotomie de inspiraţie istorică şi filosofică între societăţile fără stat şi societăţile cu stat, cu toate aserţiunile psihologico-morale ce decurg de aici. Am avea astfel în primul caz un refuz structural al orînduirii politice instituite, în timp ce, în al doilea caz, supunerea faţă de aceasta ar cuprinde toate registrele culturii. Această cupură epistemologică între etnografia ţinuturilorjoase şi cea a ţinuturilor înalte ale subcontinentului a fost pusă sub semnul întrebării[62], fapt ce a deschis perspective teoretice considerabile. Nu numai că societăţile de la poalele munţilor apar ca forme intermediare între două stereotipuri ce sînt astfel puse în dificultate, dar studiul lor sugerează în plus posibilitatea de a cerceta structurile comune culturilor din ţinuturile **înalte şi din ţinuturilejoase şi chiar modelele comune acestora din urmă şi instituţiilor** imperiale inca. Apar astfel posibilităţi de a compara, de exemplu, reprezentările **cuzco şi tukano ale spaţiu—timpului, figurile autorităţii în mituri, formele instituţionale** ale violenţei (inca, bororo, cashinahua), ale războiului intertribal (jivaro, yanomami, **chiriguano, nord-potosi) sau ale muncii de repartiţie a elementelor echivalente** (arawak pre-andini, nord-potosi).

Proiectul de a stabili o continuitate structurală între cele două arii culturale avute în vedere ar mai trebui să se sprijine şi pe tratarea unor teme comune cum ar fi mecanismele construcţiei alterităţii (inca, jivaro), continuităţile în sistemul mit-rit[63], variantele formelor dualiste de organizare a lumii şi a gîndirii. Ipoteza unui sistem de transformare între orînduiri de tip tribal şi sisteme statale permite căutarea unei „ordini sălbatice" subiacentă

* Mărio Polia (1988), *Las lagunas de los encantos. Medicina tradicional andina del Peru septentrional,* Lima: Ina Rosing (1988), *Dreifaltigkeit undOrte Kraft: Die IVeisse Heilung. Năchtliche Heilungsrituale in den Hochanden Boliviens,* **Mundo** Ankaii, Bând 2. Buch **I** şi **II,** Nordlingen, **Greno Verlag**: **Ina Rosing** (1991), *Las a/mas imevas del mundo Callawaya, Anâlisis de la curacion ritual callawaya para vencer penasy tristezas.* voi. 11, Estudios Callawayas. I. Cochabamaba/La Paz : Gerardo Fernandez Juârez (1995). *El banquete armară. Mesasyyaliris.* La Paz, Hisbol.

"! France-Marie Renard-Casevitz. Thierry Saignes şi Arme Christine Taylor Descola (1986). *finea, l'Espagnol ei Ies „sauvages". Rapports entre Ies societâs amazoniennes el andines du ,\T^C au XIII' siecle.* Paris, Edilions Recherche sur Ies eivilisations.

[65] Antoinetle Molinie (1993-1994). ..LIeros mythiqu.e, dieu etalique : soleil aqualique". *Bulletin de la Societe suisse des americanistes.*

instituţiilor inca[64]. S-ar putea ajunge astfel la dispariţia constrîngerilor ce îngrădesc cercetarea etnologică în America de Sud şi la fundarea unei antropologii a statului.

4.4. Aportul semiologiei

La sfîrşitul anilor nouăzeci se creează şi se dezvoltă în Bolivia o antropologie andină de inspiraţie semiotică, graţie lucrărilor Veronicăi Cereceda şi ale lui Gabriel Martinez, în cadrul deosebit oferit de ASUR (Antropologos del Surandino). Originalitatea acestui centru de cercetare constă în combinarea extrem de fericită a unor activităţi de dezvoltare artistică a textelor indigene, a unor cercetări antropologice asupra acestora din urmă şi a unei promoţii comerciale controlate. Producţiile plastice andine sînt abordate în mod novator[65], perspectiva semiologică dovedindu-se de asemenea rentabilă în analiza ritualurilor[66] şi a muzicii.

Antropologia fructifică semiologia în analiza identităţilor etnice din sudul Boliviei. Astfel, cu ajutorul semiologiei se descoperă modul în care diferite grupuri îşi făuresc adevărate strategii identitare prin exploatarea subtilă a opoziţiilor dintre diferitele elemente ale esteticilor lor textile sau muzicale.

Etno-muzicologia andină cunoaşte de altfel unele dezvoltări deosebit de interesante în Anzi, deoarece ea dezvăluie modul în care muzica determină atît calendarul ritual cît şi constituirea genurilor[67].

4.5. Indigenii şi etnologia andină

Incontestabil, astăzi etnologia andină se demarchează de substanţialismul lui *Io andino* şi se eliberează de etnoistorie. Dar s-a eliberat ea oare şi de exterioritatea privirii contestată de postmodemi? Vom încerca să evaluăm locul vocii indigene în studiile recente şi să-l contextualizăm.

Textele în limbile indigene au fost înotdeauna rare în Anzi. Atenţia academică acordată miturilor din Huarochiri datînd din secolul al XVII-lea constituie o dovadă în acest sens[68]. Incepînd din anii şaptezeci şi mai ales optzeci apare o „etno-poetică" andină prin intermediul unor mărturii şi al unor biografii redate în general de antropolog şi de

[64] France-Marie Renard-Casevitz, Thierry Saignes şi Arme Christine Taylor Descola (1986), *op. cit.*

[65] Veronica Cereceda (1978), „Semiologie des tissus andins. Les *talegas* de Isluga[i:], *Annales ESC,* 5-6, pp. 1017-1035; Veronica Cereceda (1987), „Aproximaciones a una estetica andina : de la belleza al tinku". în *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. La Paz. Hisbol.

[66] Gabriel Martinez (1983), ..Los dioses de los cerros en los Andes'". *Journal de la Societe des Amencanistes,* voi. LXIX.

[67] Rosalia Martinez (1991). *Musique du desordre, musique de l'ordre : le calendrier chez les Jalq'a (Bolivie)*. teză mimeo : T. Turino (1993), *Moving Awayfrom Silence : Music ofthe Peruvian Alliplano andthe Experience of Urban Migration,* Chicago. Chicago University Press.

[68] Gerald Taylor (1980). *Rites et Traditions de Huarochiri. Manuscrit quechua du debut du XI 7/[c] siecle*. Paris. l'Harmattan.

indigenul „său"[59]. Se înmulțesc asociațiile boliviene care culeg texte în limba locului (Taller de Historia Andina, Instituto de Lengua y Cultura Aymara). Studiile de etnolingvistică se dezvoltă însă rupte unele de altele[70]. Dar nu vedem dezvoltîndu-se — cu excepția unor lucrări izolate — studii cognitive întemeiate pe etnolingvistică, nici măcar o abordare a importanței contextului în enunțările și în acțiunea rituală („intertextualitate", *cf.* capitolul 8).

Probabil că etnografiile andine, a căror influență generală este relativ recentă, stîrnesc mai puțin interesul teoreticienilor și servesc mai mult mișcărilor de revendicări identitare, cum ar fi acelea ale populației aymara. într-adevăr, antropologia este astăzi profund legată de „națiunile" indiene în formare, nu numai pentru că acestea participă mai mult sau mai puțin direct la producerea sa prin intermediul ONG-urilor, ci mai ales pentru că de acum înainte militanții acestor mișcări „redau" comunităților indigene tradițiile lor așa cum sînt ele consemnate de antropologi. Evident, întoarcerea la obîrșie nu înseamnă revenirea la starea inițială, iar reelaborările dovedesc o creativitate ce ar trebui să-i pasioneze pe antropologi în următorii ani.

In prezent se creează puțin cîte puțin, mai ales în Bolivia, o cultură andină a orașelor care, de la marile festivități ale Carnavalului din Oruro și ale lui Gran Poder din La Paz sau ale lui Virgen de Urcupina din Cochabamba, transfigurează niște practici tot atît de profund andine ca bătăliile rituale, de exemplu. Astfel de manifestări favorizează crearea unei adevărate antropologii urbane andine eliberată de poncifurile „modernității" și legată direct de etnografia rurală. Să notăm că există lucrări despre mineri și că în Peru imposibilitatea de a face anchete pe teren în timpul războiului dus de Cărarea Luminoasă a permis dezvoltarea cîtorva studii urbane asupra indigenilor refugiați mai ales în bidonviluri.

Re-aproprierea studiilor andine de către indigeni interesează astăzi în primul rînd noile mișcări neo-indiene mai mult sau mai puțin legate de *New Age,* așa cum au fost ele definite pentru Mesoamerica *(cf* p. 206). Etnoistoria incașilor constituie obiectul unui „revizionism" comparabil celui la care sînt supuși strămoșii mesoamericanilor[71]. Anumiți factori naționali par totuși să marcheze elaborările unui curent transnațional fundamentate pe credințe locale. într-adevăr, mișcările neo-indiene au configurații diferite după țările unde se dezvoltă. în Ecuador, ele sînt nevoite să țină seama de puternicele federații indiene, foarte active pe plan politic. în Peru, sindicatele au ocultat dintotdeauna identitatea indiană a *campesinos,* pe care i-au clasificat în funcție de

[8] Gregorio Condori Mamani, Ricardo Valderrama și Carmen Escalante *{\911\A utobiografia de un cargador,* Cuzco, Centro de Estudios Rurales Andinos ; B. Condori și R. Gow (1982), *Kay Pacha,* Cuzco, Centro Bartolome de Las Casas ; Denise Arnold și Juati Dios de Yapita (1992), *Hacia un orden andino de las cosaș,* La Paz. Hisbol.

"'Gerald Taylor (1980). „Supay". *AmeHndia.* 4 ; Bruce Mannheim (1991). *The language oftlie Inka since the European Invasion,* Austin, University of Texas Press : Cesar Itier (1999). *Karu Nankunapi (cuarenta cuentos de la comunidad de Usi — Quispicanchi).* Cuzco. Centro de Estudios Regionales Andinos. Bartolome de Las Casas.

[11] .lacques Galinier și Antoinette Molinie (1998), „Le crepuscule des lieux. Mort et renaissance du Musee d'Anthropologie", *Gradhiva,* 24. pp. 93-102.

partidele politice. *NewAge* îşi însuşeşte aici trecutul glorios al indianului imperial, pe care îl celebrează în neo-culte solare. El merge pînă la a aduce în hotelurile din Cuzco şi la San Francisco un şaman tradiţional care, citindu-le turiştilor şi califomienilor viitorul în frunzele de coca, participă la producerea unor noi ritualuri. In Bolivia, un aymara anti-statal constituie o variantă interesantă, deoarece se află între figura luptătorului anti-inca şi anti-colonial promovată de mişcările indiene tradiţionale, pe de o parte, şi adoratorul unei misterioase divinităţi transplanetare la Tiwanaku, de cealaltă parte. In Chile, identităţile indiene sînt inventate nu doar pentru a crea nişte specificităţi care să slujească în politică, ci şi pentru a se branşa la un *NewAge* lipsit de energie fără indieni.

Astfel, pretinsa uniformitate a *New Age* pare să dobîndească în Anzi o îngîmfare comparabilă cu aceea a diverselor catolicisme andine, al căror metisaj a făcut să curgă atîta cerneală proastă. Etnologului i se deschide un cîmp de cercetare care trebuie să se afle de acum încolo într-un du-te-vino între localizarea precisă a comunităţilor de unde îşi ia modelele, variantele naţionale ale fenomenului şi transnaţionalitatea reţelelor unde se inserează aceste noi identităţi.

5. AMAZONIA

Philippe Erikson

Cu cîteva rarisime excepţii, indianul din Amazonia, gol, vopsit, cu penele şi săgeţile sale, cu sarbacana sa şi cu un papagal cocoţat pe umăr nu mai există decît în ficţiunile hollywoodiene. Caschetele, T-shirt-urile, puştile, maşinile de ultimul tip, radiourile şi lanternele fac de acum parte din cotidianul amerindian, chiar dacă realizatorii de televiziune Ie ascund înainte de a-şi scoate camera de filmat. Dar trebuie oare să ne oprim la aparenţe? Limbile, obiceiurile, valorile şi riturile sînt încă vii, iar de vreo douăzeci de ani populaţiile indigene din Amazonia cunosc un spor demografic spectaculos. Culturile lor, al căror deces iminent era anunţat pe tot parcursul anilor şaptezeci[72], intră în secolul XXI cu un dinamism reînnoit, însoţit de o explozie calitativă şi cantitativă a studiilor ce le sînt consacrate.

5.1. Amazonia etnologilor

Amazonia etnologilor este mult mai vastă decît cea a geografilor deoarece cuprinde, pe lîngă bazinul de drenaj al Amazonului, cel al altor mari fluvii ca Orinoco, precum şi întreaga regiune a Guyanelor şi nordul scutului brazilian (Mato Grosso)[73]. Acestei zone

[7;] **Robert Jaulin (1972).** ***De I'ethnocide,*** **Paris. 10/18** : Darcy **Ribeiro (1979) 11971|.** ***Frontieres inctigenes de la civilisation*****. Paris, 10/18.**

[75] **Martine Droulers (1995).** */. 'Amazonie,* **Paris. Nathan. colecţia ..Geographie d'Aujouid'hui"".**

de 6 milioane kilometri pătrați acoperită cu pădure tropicală umedă i se pot adăuga desigur savanele și pampasurile din sudul continentului (llanos de Mojos, Gran Chaco), ai căror locuitori seamănă mult cu cei din regiunile forestiere, în pofida enormelor diferențe de mediu.

Societățile „amazoniene" sînt repartizate pe teritoriul a nouă state distincte: Brazilia, Peru, Bolivia, Paraguay, Columbia, Venezuela, Ecuador, Surinam, Guyana, precum și într-un departament francez din teritoriile de peste mări (Guyana franceză). Populația lor nu depășește un milion de locuitori, adică abia 5% din cea a regiunilor pe care le ocupă. In pofida acestei relative slăbiciuni demografice, Amazonia indigenă se caracterizează printr-o remarcabilă bogăție etnică. Dacă Guyana franceză nu adăpostește decît cinci grupuri (wayana, wayâpi, emerillon, palikur și galibi), în schimb există mai mult de șaizeci în Peru, vreo cincizeci în Columbia, mai mult de treizeci în Bolivia, iar în Brazilia nu mai puțin de două sute. Populația lor oscilează între cîteva zeci de supraviețuitori ai unor grupuri dislocate și cîteva zeci de mii în cazul celor mai importante (shipibo, tikuna, kayapo, yanomami). Etniile contemporane numără în medie înjur de 500 pînă la 1000 persoane. Este foarte puțin în comparație cu efectivele considerabile descrise în cronicile din secolul al XVI-lea, dar desigur mai mult decît la începutul acestui secol, în epoca „exploziei cauciucului" care a făcut ravagii enorme în rîndul populațiilor amazoniene[74].

Mai sînt vorbite aproximativ patru sute de limbi diferite, cu numeroase variante dialectale (fără a le mai socoti pe acelea, încă și mai numeroase, dispărute după decesul ultimilor lor vorbitori). Cele patru familii lingvistice principale sînt tupi, arawak, carib și ge, ai căror reprezentanți sînt împrăștiați practic pe întregul subcontinent. Există de asemenea familii lingvistice de mărime mijlocie, ai căror vorbitori sînt mai concentrați din punct de vedere geografic (pano, jivaro, tukano). Cele mai multe limbi rămîn totuși izolate (neputînd fi încadrate în nici o mare familie lingvistică), ceea ce atestă vechimea foarte mare a populării Americii[75].

In pofida acestei dispersări lingvistice și etnice, ansamblul populațiilor amerindiene se caracterizează printr-o foarte mare omogenitate culturală. Poate că tocmai din cauza acestei atomizări care le impune să se deschidă spre exterior, societățile amerindiene par a avea în comun ceea ce Levi-Strauss numește o „vulgata americană" alcătuită din teme mitologice, din valori și din credințe ce se regăsesc de la un capăt la altul al continentului. Constatarea este valabilă și la scara sub-ansamblurilor regionale, a căror coeziune corespunde perfect unui plurilingvism uneori hipertrofiat: societățile din ținutul înalt Xingu au o ornamentație corporală, un corpus de mituri și un ansamblu de ritualuri identice, dar își proclamă identitatea comună în șase limbi total diferite. Regiunea din Nord-Vestul Amazoniei are un profil la fel de marcat, în ciuda (sau poate ar trebui să spunem datorită?) exogamiei lingvistice practicate acolo : fiecare trebuie să se căsă-

[74] William Dcnevan, mare specialist în demografia istorică, estimează că cel puțin cinci milioane de amerindieni ocupau Amazonia în 1492. Cu privire la epoca cauciucului și, în general, la istoria Amazoniei. se poate citi Jean Sabrault (2000). *Hisloire ele I 'Amazonie,* Paris. Payot.

[7N] CU privire la chestiunile de preistorie, se va consulta Daniele Lavallee (1995), *Promesse d'Amerique*. Paris. Hachette.

torească în mod obligaoriu cu un partener vorbind o limbă diferită de a sa. în introducerea la ceea ce este poate prima mare monografie modernă consacrată Amazoniei, americanul Goldman (1963 : 2) caracteriza regiunea în ansamblul ei ca „un enorm rezervor de trăsături culturale cu siguranţă comune, dar supuse unui număr incalculabil de recombinări". Este cu atît mai regretabil că majoritatea cercetărilor, cum vom vedea mai jos, s-a limitat la studierea unei singure etnii.

5.2. Istoricul cercetărilor

Etnologia americanistă, în varietăţile sale tropicale, a contribuit relativ puţin la marile dezbateri ale antropologiei clasice, ale cărei principale concepte şi preocupări majore proveneau din Africa, din Oceania sau din Amazonia[76]. Deşi din fericire această epocă a apus, sudul continentului american a rămas vreme îndelungată ţinutul de predilecţie al amatorilor luminaţi şi al aventurierilor de tot felul, populaţiile sud-americane atrăgînd destul de puţini cercetători formaţi pe băncile universităţilor. Dacă Levi-Strauss îşi începea celebra lucrare *Tristes Tropiques* (Paris, Pion, 1955 ; trad. rom. : *Tropice triste,* Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1968) afirmînd : „Detest călătoriile şi exploratorii" (trad. rom. cit., p. 19), aceasta se datora fără îndoială faptului că la vremea respectivă sarcina prioritară consta în a se demarca de această literatură superficială. Ceea ce se impunea atunci cu urgenţă era scoaterea americanismului tropical din toropeala în care zăcea de o jumătate de secol, sarcină la care părintele structuralismului — iniţial specialist în societăţile amazoniene — a contribuit din plin, în special prin intermediul primelor sale patru volume consacrate mitologiilor amerindiene (Levi-Strauss, 1964-1971).

Etnologia ţinuturilor joase din America de Sud a recuperat astăzi în mare măsură această întîrziere, aşa cum o dovedeşte bogăţia bilanţurilor publicate cu ocazia celui de al cincilea centenar al descoperirii Americilor (Descola şi Taylor, 1993). însă pînă la începutul anilor şaizeci, monografiile amazoniste serioase, fundamentate pe anchete de teren demne de acest nume, se mai numără încă pe degetele de la cele două mîini. în afara lucrărilor de pionierat ale lui Kurt Nimuendaju asupra populaţiei apapocuva (1919), apoi asupra populaţiilor canela şi ticuna (1939-1948), mai pot fi citate doar lucrările lui Jules Henry despre populaţia kaingang (1936), ale lui Charles Wagley şi Herbert Baldus despre populaţia tapirape (1937), ale lui Hans Schaden despre populaţia guarani (1945), ale lui Allan Holmberg despre populaţia sirionio (1947), ale luiEduardo Galvâo despre populaţia caboclos (1952), ale lui Robert Murphy despre populaţia mundurucu, ale Getrudei Dole şi ale lui Robert Carneiro despre populaţia kuikuru (1957) şi ale lui Irving Goldman despre populaţia cubeo (1963)[77]. în arheologie, cuplul Evans (1950) şi Meggers (1952) ocupa prim planul unei scene care era de fapt goală.

[76] Anne-Christine Tayloi' (1996). ..Une etimologie sans primitifs. Questions sur l'americanisme des basses-terres". în Serge Gruzinski şi Nathan Wachtel (dir.). *Le Kouveau Monde, Mondes Noweaiix. L 'experience Americaine.* Paris, Editions Recherche sur Ies Civilisations/Editions de EEHESS. pp. 623-642.

[77] Referinţele exacte la operele acestor autori pot fi găsite în *Handbook of South American Indians.* Ancheta de teren a lui Goldman datează din 1939-1940.

O situaţie mizerabilă, mai ales în comparaţie cu sutele de monografii africaniste disponibile în acea epocă. Dar este adevărat că masele demografice sînt departe de a fi echivalente : mai mult de o sută cincizeci de milioane de locuitori doar în Africa occidentală, faţă de abia două sute de mii de amerindieni în Brazilia!

Lucrarea enciclopedică *Handbook of South American Indians* (Steward, 1948-1954), care prezintă un bilanţ al cunoştinţelor disponibile asupra societăţilor amazoniene şi andine, reflectă această penurie. In tradiţia „americaniştilor eruditi" din prima jumătate a secolului (Nordenskiold, Karsten...), autorii se inspiră abundent din cronicile vechi pentru a umple lacunele etnografiei. Drept urmare, lucrarea are defectul imens de a amesteca date provenite din epoci distincte. Dimensiunea istorică este complet ocultată în favoarea unei viziuni esenţialiste, întemeiată pe presupoziţii evoluţioniste combinate cu un determinism mediologic. *Handbook* clasifică societăţile în funcţie de poziţia ce le este atribuită arbitrar pe o scară de complexitate socio-politică crescătoare (de la „ceată" la „şeferie" trecînd prin treapta intermediară a „tribului"), această poziţie fiind gîndită ca o consecinţă a condiţiilor de mediu care fixau un prag imposibil de trecut de către societăţile indigene. Deşi *Handbook* reprezintă şi astăzi o autoritate în materie, studiile amazoniene moderne nu s-au putut naşte decît întorcîndu-i spatele, sub impulsul structuralismului.

5.3. Demararea cercetărilor moderne

Abia în anii şaizeci americanismul tropical a început să ia realmente amploare, atît din punct de vedere calitativ, cît şi cantitativ. Este perioada cînd au început să se afirme viitoarele „mari nume" ale amazonismului ca Lathrap, Riviere şi Clastres[78] care şi-au susţinut tezele în prima jumătate a anilor şaizeci. Ipotezele lui Pierre Clastres[79] asupra refuzului puterii coercitive în societăţile „contra statului", deşi sînt astăzi foarte suspecte datorită idealismului lor excesiv, vor rămîne în istoria disciplinei ca primul text „amazonist" care a stîrnit cu adevărat dezbateri de interes general, pasionînd atît africaniştii cît şi filosofii sau specialiştii în ştiinţe politice[80].

Tot din acea epocă datează ceea ce poate fi considerat actul de naştere al studiilor amazoniste de anvergură : *Harvard Central Brazii Project,* acţiune concertată de mare amploare care, sub impulsul lui David Maybury-Lewis[81], urmărea să compare diferitele forme de orînduire socială în societăţile din familia etnolingvistică ge şi bororo. în căutarea unui model general, s-au înmulţit monografiile detaliate asupra unui ansamblu

[78] Donald Lathrap (1970). *The Upper Amazon,* Londra. Thames and Hudson ; Peter Riviere (1969). *Maniage among the Trio.* Oxford, Clarendon Press ; Pierre Clastres (1972), *Chronique des lndiens Guayaki.* Paris, Pion (Terre Humaine).

[79] Pierre Clastres (1974), *La Societe Contre TElat,* Paris. Minuit.

f Pentru o critică pe cît de acerbă pe atît de pertinentă a tezelor lui Clastres. vezi Philippe Descola (1988). ..Lachefferie amerindienne dans l'anthropologie politique". *Revae Francaise de Sciences Politiques.* 38 (5). pp. 818-827.

[81] David Maybury Lewis (ed.) (1979). *Dialectical Societies,* Harvard University Press.

de societăţi ce prezentau toate variantele combinatorii ale unor trăsături recurente. Obiectivul declarat era de a înţelege cum nişte societăţi cu un mod de viaţă în aparenţă frust puteau manifesta, paradoxal, o astfel de complexitate pe plan sociologic. Ambiţia comparatistă nu a fost poate pe deplin satisfăcută, dar oricum epoca amatorismului în cercetarea amazonistă apusese pentru totdeauna.

Anii şaptezeci se caracterizează prin deschiderea unor noi terenuri, în special regiunea Nord-Vestului amazonian şi cea a populaţiei yanomami, unde se înregistreză o afluenţă de cercetători din diverse ţări[82]. Anii şaptezeci sînt de asemenea marcaţi de o revenire în forţă a problematicii ecologice. Puternic influenţaţi de opera lui Levi-Strauss, participanţii la proiectul Harvard comparau instituţii (organizaţii dualiste, sisteme rituale) în absolut, fără a fi deloc preocupaţi de o eventuală influenţă a diferenţelor de mediu. Noua generaţie a adoptat, cel puţin în Statele Unite, o atitudine radical diferită, optînd masiv pentru o abordare materialistă a culturii. Sub impulsul lui Marvin Harris, capul mişcării, s-a încercat interpretarea majorităţii instituţiilor amerindiene ca un răspuns „adaptativ" la constrîngerile mediului natural *(cf.* capitolul 6).

în 1957, Robert Cameiro demonstrase că potenţialul de încărcare agricolă a solurilor amazoniene le-ar permite acestora să suporte o populaţie net superioară celei efectiv existente pe teren. S-a postulat atunci că densitatea scăzută a populaţiei din Amazonia se explica prin raritatea proteinelor animale disponibile. Cercetătorii s-au legănat cu iluzia că au găsit nu doar un factor limitant, ci şi o cheie de lectură valabilă pentru aproape toate practicile culturale. Puţine sînt instituţiile amazoniene pe care materialiştii culturali să nu le fi interpretat ca pe nişte mecanisme destinate optimizării obţinerii de produse din carne. Astfel, prohibiţiile alimentare (Ross), canibalismul (Harner), războiul (Chagnon), infanticidul selectiv (Harris), raporturile ierarhice între clanuri (Chernela), ritualurile de iniţiere (Gross) şi chiar comportamentele sexuale (Siskind) au fost sistematic analizate cu această lupă stîngistă[83]. La mijlocul anilor şaptezeci, chiar şi autorii cei mai puternic atraşi de misticismul lui Mai '68 au apărat tezele materialiste, aşa cum a făcut Reichel-Dolmatoff care a propus în 1976 considerarea cosmologiei populaţiei desana drept o formă de codificare a unor analize ecologice „ştiinţifice"[84]. Teza s-a bucurat de un succes pe măsura neverosimilităţii sale.

Deşi astăzi ne fac să surîdem, dezbaterile „proteinice" din acea epocă au avut meritul imens de a stimula cercetări cantitative de certă calitate. Atît pentru a respinge cît şi pentru a confirma tezele în vogă, era nevoie de date concrete şi drept urmare anii şaptezeci au cunoscut o adevărată explozie a studiilor de etnoecologie. Unele dintre ele

[82] Pentru Nord-Vest îi putem cita, printre altele, pe : Jackson, Silverwood-Cope. Jacopin, S. şi C. Hugh-Jones. .l. şi T. Langdon, Arhem, Wright. Buchillet: pentru populaţia yanomami. pe : Lizot. Ramos, Taylor. Shapiro; Migliazza. Hames. Albert...

[83] Pentru referinţe mai complete şi un bilanţ critic al dezbaterilor foarte aprinse din acea epocă, vezi Robert Crepeau (1990). ..L'ecologie culturelle americaine et Ies societes amazoniennes". *Recherches Amerindiennes au Quebec,* XX (2). pp. 89-104.

[84] Gerardo Reichel-Dolmatoff (1968). *Desana, le symbolisme universal des Indiens Tukano du laupes.* Paris. NRF-Gallimard ; a se compara cu articolul publicat de acelaşi autor cîţiva ani mai tîrziu. în 1976 : ..Cosmology as Hcological Analysis : A view from the Rain Forest". *Mam* 1 I : 307-3 18.

au avut rezultate care, în cursul anilor optzeci şi nouăzeci, vor răsturna modul nostru de a înţelege societăţile din ţinuturile joase. Printre operele cele mai importante produse în acest context pot fi citate cele ale lui Stephen Beckermann, urmat de o întreagă şcoală americană[81]". De partea franceză, interesul pentru aceste dezbateri a fost mai mic, în ciuda eforturilor lui Pierre Grenand[86] şi — într-un registru mai larg, însă cu aceeaşi tematică în arierplan — Philippe Descola[87].

In anii şaptezeci, studiile despre rudenie au cunoscut de asemenea o dezvoltare remarcabilă, mai ales în Europa unde au stîrnit cel puţin tot atîtea pasiuni ca dezbaterile etnc—ecologice dincolo de Atlantic. Publicarea în 1977 a actelor unui colocviu organizat de trei eminenţi specialişti în aceste probleme (Peter Riviere, Joanna Overing şi Simone Dreyfus) constituie fără îndoială apogeul acestei mişcări[88].

Aceste lucrări au avut meritul de a dezvălui trăsăturile specifice ale logicilor sociale amazoniene, în special dezinteresul faţă de consangvinitate în favoarea unor fenomene non-biologice (tehnonimie, onomastică, ideologia corporalităţii). S-a putut ieşi astfel din impasul unde ajungeau tentativele precedente bazate pe transpunerea unor modele teoretice africaniste prost adaptate contextului american. Urmînd această direcţie, amazoniştii (mai ales cei din foarte strălucitoarea şcoală braziliană) au început să studieze importanţa ritualurilor de „fabricare a corpului" în ideologia şi practicile sociale ale ţinuturilor joase[89]. Simultan, în Anglia, unele lucrări au început să exploreze sociabilităţile amazoniene din perspectiva teoriilor indigene ale „bunei conduite"[90]. Aceste noi abordări ale rudeniei au impulsionat cercetările de teren, contribuind totodată la îmbogăţirea teoriei antropologice generale prin reînnoirea reflecţiei asupra sistemelor numite „dravidiene" *{cf.* capitolul 4).

5.4. Principalele teme contemporane

în cursul ultimilor douăzeci de ani, studiile amazoniene au cunoscut răsturnări considerabile, atît cantitative cît şi calitative, legate de schimbările care au afectat mediile

Vezi culegerea de articole publicată în 1983 de R. B. Hames şi W. B. Vickers, *Adaptive Responses of native Amazonians,* New York, Academic Press.

Pierre Grenand (1979), *Introduction â l 'etude de l 'univers M'ayăpi. Ethnoecologie des Indiens du Haut-Oyapock (Guyane Francaise),* Paris, Selaf.

Philippe Descola (1986), *La Nature Domestique. Symbolisme et Praxis dans l'ecologie des Achuar,* Paris, Maison des Sciences de FHomme.

.loanna Overing Kaplan (ed.) (1977), „Social Time and Social Space in Lowland Southamerican Societies'", în *Actes du 42e Congres International des Americanistes,* Paris, Societe des Americanistes.

A. Seeger, R. da Malta. E. Viveiros de Castro (1979), „A construcâo da pessoa nas sociedades indigenas brasileiras", *Boletim do Muscu Nacional (Rio de Janeiro).* XXXII : 2-19 ; *cf.* de asemenea Philippe Erikson (1996), *La griffe des aieux. Marquage du corps et demarquages etlmiques chez Ies Matis d'Amazonie.* Louvain/Paris, Peeters/Selaf.

Printre autorii care, sub egida lui J. Overing, au pus accentul pe impactul concepţiilor morale asupra structurării raporturilor sociale, să citäm. între altele, numele lui Renshaw, Gow, McCallum. Santos^ Granero, Belaunde...

de cercetare şi societăţile amerindiene, precum şi de introducerea unor date noi — provenite în special din arheologie, etno-istorie şi ecologie.

Prima constatare este de ordin pur cantitativ : volumul cercetărilor efectuate a crescut în mod vertiginos. Un inventar al temelor consacrate Amazoniei de la începutul secolului încoace (în toate ţările fără deosebire)[91] arată că dacă pînă în 1950 a fost susţinută o temă la doi ani, anii cincizeci (17 teze) şi mai ales anii şaizeci (87 teze) au cunoscut o adevărată explozie care s-a accentuat în anii şaptezeci (229 teze) înainte de a ajunge la apogeu în anii optzeci şi nouăzeci (365 şi respectiv 302 teze susţinute). Astfel, din o mie de teze amazoniste susţinute de-a lungul secolului XX, mai puţin de o zecime au fost susţinute înainte de 1970 şi aproape două treimi între 1980 şi 2000!

Recenta proliferare a numărului de cercetători a fost însoţită în mod natural de o înmulţire a studiilor şi a problematicilor. Americanismul tropical nu va mai retrăi desigur niciodată epoca în care toate dezbaterile gravitau în jurul cîtorva probleme cheie iar studiile de teren se concentrau în anumite regiuni (populaţia ge în anii şaizeci, Nord-Vestul şi populaţia yanomami în anii şaptezeci, populaţiile pano şi jivaro la începutul anilor optzeci...). Se poate totuşi observa că în ultimii ani au apărut cîteva teorii de nuanţă generalistă (cunoscute sub numele de „perspectivism" şi de „animism"), precum şi cîteva tentative de sinteză regională care dau naştere unor dezbateri generale cu ecou în scrierile recente ale unor autori ca Riviere, Århem, Descola, Hugh Jones şi Viveiros de Castro (pentru a nu îi menţiona decît pe cei mai importanţi)[92].

Alături de aceste lucrări consacrate în esenţă sistemelor de reprezentare indigene (cosmologii, ideologii etc.) viziunea noastră asupra societăţilor amazoniene a fost bulversată recent de înmulţirea considerabilă a lucrărilor etno-istorice (Whitehead), etno-ecologice (Balee) şi arheologice (Roosevelt)[93], care lasă să se întrevadă clar că societăţile contemporane sînt moştenitoarele unor populaţii odinioară sedentare, complexe, puternic ierarhizate şi capabile de a avea un impact considerabil asupra mediului lor. în prezent se consideră că o bună parte a pădurii tropicale (compoziţia solurilor şi vegetaţia) sînt modelate de acţiunea umană. Ideea conform căreia Amazonia ar fi în esenţă ocupată de mici grupuri izolate care supravieţuiesc de bine de rău adaptîndu-se unui mediu ostil şi-a trăit traiul. Cercetătorii resping astăzi în unanimitate această viziune care a dominat vreme îndelungată studiile amazoniste. Departe de a constitui o caracteristică imuabilă, aparenta simplitate a societăţilor din ţinuturile joase este rodul recent al unei istorii tragice, alcătuită din epidemii şi cuceriri.

Să semnalăm în încheiere apariţia unor teme noi, cum ar fi studiul efectelor introducerii mijloacelor video la populaţia kayapo — mijloace care le permit să înveţe şi să reproducă ritualurile unor populaţii vecine — sau studiul cernerii aurului din rîuri şi al reprezentărilor cosmologice aferente la populaţia wayăpi[94]. Studiul impactului conversiunii la pro-

[91] Philippe Erikson (n. d.). *De l 'enfer vert ă l 'alma mater. Repertoire des theses consacrees aia populations indiennes des basses-terres d'Amerique du Sud (1900-2000),* manuscris inedit.

[1,2] Pentru un prim bilanţ al acestor dezbateri, vezi E. Viveiros de Castro (1996). ..Images of Nature and Society in Amazonian Ethnology"", *Animal Review ofAnthropology,* 25 : 179-200.

[''] Vezi bilanţurile propuse de aceşti autori în : Philippe Descola şi Anne-Christine Taylor (sub direcţia) (1993), număr special ..La remontee de l'Amazone", *L'Homme,* nr. 126-128.

[94] *Bresil. Indiens ei Developpement en Amazonie,* număr special al revistei *Ethnies,* 11—12. primăvara 1990.

testantism[93], al efectelor şcolarizării[96], al reprezentării veşmintelor manufacturiere sau analiza funcţionării organizaţiilor politice indigeniste[97] coexistă astăzi cu studiile mai clasice asupra şamanismului[98], mitologiei, rudeniei sau raportului cu animalul. Contrar aparenţelor, nu e sigur că etnologia consacrată Amazoniei a avut ceva de suferit din toate acestea.

BIBLIOGRAFIE

MESOAMERICA

Introducere în domeniu

Carrasco D. (2001), *The Oxford Encyclopedia of Mesoamerican cultures. The civilizations of Mexico and Central America,* 3 voi., New York, Oxford University Press

Kirchhoff P. (1943), Mesoamerica — Sus limites geográficos,composicion etnica y caracteres culturales, Acta Americana, 1 : 92-97

„Mesoamerique", în *Dictionnaire des Mythologies* (2001), sub direcţia lui Yves Bonnefoy, Paris, Flammarion (ediţie nouă)

Supliment al *Handbook of Middle American Indians : Ethnology,* voi. 6, V. Reifler Bricker şi J. D. Monaghan (ed.) (2000), Londra, University of Texas Press

Istoria şi religia societăţilor mesoamericane

Breton A. (1979), *Les Tzeltal de Bachajon,* Paris, Klincksieck

Foster G. (1960), *Culture and Conquest,* Washington D. C, Wenner Gren Foundation for Anthropological Research

Gruzinski S. (1988), *La colonisation de l'imaginaire. Societes indiennes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVI" -XVIII" siecles,* Paris, Gallimard

Lopez Austin A. (1980), *Les paradis de brume. Mythes et pensee religieuse des anciens Mexicains,* Paris, Maisonneuve şi Larose/Institut des Hautes Etudes de l'Amerique latine

Soustelle J. (1997), *L 'Univers des Azteques,* Paris, Hermann

Câteva monografii

Cancian F. (1965), *Economics and prestige in a May a community : the religiou. cargo system in Zinacantan,* Stanford, Stanford University Press

" Robin Wright (ed.) (1999), *Transformando os Deitses. Os multiplos sentidos da conversao entre o>. povos indigenas no Brasil,* Campinas, Editora da Unicamp.

* Lama Rival (1996), *Hijos del Sol, padres deljaguar, Los Huaorani de ayery hoy.* Quito, Abya Yala.

[97] Bruce Albert (1995), „L'antlii'opologie impliquce'", în J. - F. Bare (dir.). *Les dpplications de I 'anthropologie,* Paris, Karthala.

[98] Jean-Pierre Chaumeil (2000) [1983 j. *I bir Savoir Pouvoir. Le chamanisme chez les Yagna du Nord-est peruvien.* Geneva, Georg.

Chamoux M.-N. (1981), *Indiens de la Sierra. La communaute paysanne au Mexique,* Paris, L'Harmattan

Favre H. (1971), *Changement et continuite chez Ies Mayas du Mexique — Contribution ă l'etude de la situation coloniale en Amerique latine,* Paris, Anthropos

Galinier J. (1997), *La moitie du monde — Le corps et le cosmos dans le rituel des Indiens Otomi,* Paris, PUF

Ichon A. (1969), *La religion des Totonaques de la Sierra,* Paris, CNRS

ANZII

Annales E. S. C, voi. 33, 5-6, (1978), număr special „Anthropologie historique des societes andines"

Bernand C. (1985), *La solitude des Renaissants,* Paris, Presses de la Renaissance

Bouysse-Cassagne T., Cereceda V., Harris O., Platt T. (1987), *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino,* La Paz, Hisbol

Duviols P. (1971), *La lutte contre Ies religions autochtones dans le Perou colonial,* Lima, Institut Francais d'Etudes Andines

Gose P. (1994), *Deathly Waters and Hungry Mountains. Agrarian Ritual and Class Formation in an Andean Town,* University of Toronto Press

Molinie-Fioravanti A. (1988), „Sanglantes et fertiles frontieres. A propos des batailles rituelles andines", *Journal de la Societe des americanistes,* LXXIV, pp. 48-70

Murra J. (1980), *The economic organization of the Inca State,* Greenwich, Conn., JAI

Renard-Casevitz F.-M., Saignes T., Taylor Descola A.-C. (1986), *L'Inca, l'Espagnol et Ies „sauvages". Rapports entre Ies societes amazoniennes et andines du XV^e^ au XVII" siecle,* Paris, Editions Recherche sur Ies civilisations

Wachtel N. (1971), *La vision des vaincus,* Paris, Gallimard

—(1990), *Le retour des ancetres : Ies Indiens Urus de Bolivie, XX* - XVF siecles. Essai d'histoire regressive,* Paris, Gallimard

Zuidema T. (1986), *La civilisation inca au Cuzco,* Paris, PUF

AMAZONIA

Introducere generală

Descola P., Taylor A.-C. (sub direcţia) (1993), număr special „La remontee de 1' Amazone", *L'Homme,* nr. 126-128

Droulers M. (1995), *LAmazonie,* Paris, Nathan Universite, colecţia „Geographie d'Aujourd'hui"

Menget P. (1992), „Les Indiens des Basses Terres", in H. Riviere d'Arc (sub direcţia), *L Amerique du Sud, XW -XX" siecles,* Paris, Armând Colin

Steward .1. (ed.) (1948-1954), *Handbook of South American Indians,* Washington, Smithsonian Institution

Câteva **monografii**

Chaumeil J.-P. (2000) [1983], *Voir Savoir Pouvoir. Le chamanisme chez Ies Yagua de l'Amazonie peruvienne,* Geneva, Georg Editeur (Colecția Ethnos)

Clastres P. (1972), *Chronique des Indiens Guayaki,* Paris, Pion (Terre humaine)

Descola P. (1996), *Les lances du crepuscule. Relations Achuar,* Paris, Pion (Terre Humaine)

Deshayes P., Keifenheim Barbara (1994), *La representation de VAutre chez les Huni Kuin de l'Amazonie peruvienne,* Paris, L'Harmattan

Erikson P. (1996), *La griffe des ăieux. Marquage du corps et demarquages ethniques chez les Matis d Amazonie,* Paris, Editions Peeters

Goldman I. (1963), *The Cubeo. Indians of the Northwest Amazon,* University of Illinois Press

Journet N. (1995), *La paix des Jardins. Structures sociales des Indiens curripaco du haut Rio Negro (Colombie),* Paris, Institut d'Ethnologie, Musee de l'Homme

Petesch N. (2000), *La Pirogue de sabie. Perennite cosmique et mutation sociale chez les Karaja du Bresil central,* Paris, Editions Peeters

Capitolul 11

Etnologia Oceaniei

Alain Babadzan

Etnologii oceaniști obișnuiesc să spună că nu există nici o dezbatere teoretică în disciplină care să nu își aibă obîrșia în materiale provenind din Pacific, fie că e vorba de teoria schimbului - darului, de reciprocitate, de rudenie, de ritual sau de schimbare culturală. Etnologia Oceaniei, reprezentînd simbolul unei etnologii exotice consacrată studiului populațiilor celor mai îndepărtate de influența occidentală, a devenit în ultimii douăzeci de ani unul din domeniile unde dezbaterile privind viitorul disciplinei sînt cele mai intense.

Dincolo de profesioniștii etnologiei, Oceania fascinează marele public deoarece ea trece drept una dintre ultimele păstrătoare ale unei „primitivități" pe cale de dispariție. Cînd temută din cauza neliniștitoarei sale „sălbăticii", cînd celebrată ca ultimul refugiu al „Bunului Sălbatic", Melanezia (și în special Noua Guinee) are reputația de a adăposti grupuri puțin expuse încă lumii moderne. Realitatea este mai nuanțată și trebuie să ne ferim de a o mitifica : dacă interiorul Noi Guinee nu a fost explorat decît începînd din anii 1930, cea mai mare parte a societăților din regiune a fost rapid integrată, direct sau indirect, într-un proces de schimbare socială și culturală de o amploare din ce în ce mai mare. Doar puține grupuri nu au fost încă supuse influenței economiei de piață și celei a diferitelor biserici misionare...

1. REGIUNEA ÎN ANSAMBLUL EI

Oceania este de obicei definită ca fiind compusă din patru mari ansambluri culturale : Australia, Melanezia, Micronezia, Polinezia.

Imensul continent australian ar merita el singur o tratare aparte. Cu 16 milioane de locuitori, dintre care doar mai puțin de 300.000 aborigeni, Australia (și Tasmania) nu

sînt considerate ca facînd parte din Pacificul insular. Culturile şi limbile aborigene, înrudite între ele, se diferenţiază foarte mult de acelea ale altor populaţii din Pacific, de origine mai recentă.

Melanezia (literal: „insulele negre") cuprinde ansamblul insulelor care prelungesc spre Sud-Est arhipelagul indonezian : Noua Guinee, insulele Salomon, Vanuatu (ex. Noile Hebride), Noua Caledonie şi Fiji. Melanezienii, ai căror strămoşi îndepărtaţi au venit din Asia de Sud-Est, vorbesc limbi împărţite în două familii lingvistice : limbile austroneziene şi non-austroneziene (sau papuaşe). Originare din sudul Chinei, limbile austroneziene s-au răspîndit pe un teritoriu imens ce se întinde din iaiwan în Madagascar, trecînd prin lumea malaieziană şi prin Melanezia. Aceste limbi, care prezintă profunde similitudini de vocabular şi de gramatică, s-au separat unele de altele printr-un proces de diferenţiere pe care metodele actuale ale lingvisticii ne permit să-l situăm în urmă cu 6000 de ani şi care a dat ulterior naştere limbilor polineziene. Limbile non-austroneziene sînt vorbite mai ales în Noua Guinee, dar şi în insulele Salomon, unde coabitează cu limbile autroneziene apărute mai tîrziu.

Diversitatea limbilor vorbite în Melanezia (frapantă mai ales în cazul limbilor papuaşilor care depăşesc numărul de 700) constituie un bun indicator al diversităţii culturale a societăţilor melanezine.

Mai omogenă din punct de vedere cultural şi lingvistic, *Polinezia* (literal: „insulele numeroase") a fost populată mai recent cu locuitori provenind din Melanezia. Această arie culturală cuprinde ansamblul insulelor înscrise în interiorul unui imens triunghi ale cărui vîrfuri ar fi Hawaii la Nord-Est, Noua Zeelandă la Vest şi Insula Paştelui la Est. Pe latura vestică a acestui triunghi, arhipelagul melanezian Fiji ocupă o poziţie deosebită datorită puternicei influenţe culturale polineziene pe care a suferit-o, în timp ce unele insuliţe din vestul insulelor Salomon (printre care Tikopia) aparţin aşa numitei Polinezii exterioare *{Polynesian outliers)*.

Ultima subdiviziune a universului oceanian, *Micronezia* (literal : „insulele mici") situată la Est şi la Nord de Noua Guinee, cuprinzînd Insulele Marshall, Caroline, Mariane şi Gilbert, a fost populată de populaţii austroneziene venite din Filipine şi din Indonezia (în urmă cu aproximativ 3500 ani) apoi, mai tîrziu, direct din Melanezia. Găsim aici o mare varietate culturală, care combină influenţe provenind din lumea malaieziană, din Melanezia şi din Polinezia.

1.1. Melanezia şi Polinezia

Ne vom concentra asupra acestor două mari arii culturale care au constituit obiectul majorităţii cercetărilor de etnologie oceaniană şi vom prezenta un anumit număr din trăsăturile lor caracteristice, fără a uita că opoziţia curentă între Melanezia şi Polinezia se cere a fi nuanţată.

1.1.1. Melanezia

Dacă societăţile polineziene, răspîndite de la un capăt la altul al Pacificului, prezintă totuşi o puternică unitate culturală, nu la fel se întîmplă cu Melanezia. Găsim aici toate varietăţile de forme de organizare socială şi politică. Sistemele de rudenie sînt fie patriliniare (Ţinuturile înalte din Noua Guinee, Noua Caledonie, Vanuatu de centru şi de sud, Sud-Estul insulelor Salomon), fie matriliniare (arhipelagurile Massim, Bismarck, Banks (a Nord de Vanuatu, Salomon), mai rar organice. Regulile de reşedinţă pot fi şi ele foarte variate, în special în societăţile matriliniare unde unchii pe linie maternăjoacă un rol social important. Formele de organizare socială, foarte diverse, sînt adesea marcate de instabilitate şi (spre deosebire de Polinezia) de absenţa instituţionalizării sau de gradul scăzut al acesteia. Se întîlnesc societăţi acefale (fără formă permanentă a autorităţii politice), societăţi cu „Mari Oameni" sau cu „Big Man" *(cf. infrd)* a căror autoritate riscă mereu să fie pusă sub semnul întrebării de apariţia unui nou *lider.* Dar găsim de asemenea în Melanezia forme mai stabile în cazul societăţilor în care autoritatea se bazează pe deţinerea unor titluri aristocratice ierarhizate sau pe şeferii ereditare (în Trobriand, în Fiji şi în cea mai mare parte din Noua Caledonie, precum şi printre populaţiile austroneziene de coastă din Noua Guinee şi anumite societăţi din insulele Salomon şi Vanuatu).

In plan economic, societăţile melaneziene se caracterizează prin existenţa unor mari sisteme de schimb de dimensiune ceremonială, cum este *kula* din insulele Trobriand şi din arhipelagul Massim, devenită celebră datorită lui Malinowski (1922), dar şi *te* şi *moka* în Ţinuturile înalte din Noua Guinee. Departe de a trăi în autarhie, toate societăţile din regiunile unde existau aceste cicluri de schimb se aflau în contact unele cu altele, peste mări şi munţi, făcînd să circule produsele în care erau specializate (olărit, utilaje din piatră, sare etc). în general, timpii forte ai vieţii sociale şi ceremoniale se caracterizau prin schimburi ritualizate de bunuri, care puteau avea o dimensiune competitivă şi al căror aspect strict economic, în sensul occidental al termenului, era departe de a constitui principala trăsătură Specifică. In cazul schimburilor *kula,* obiectele cele mai preţioase puse în circulaţie nu aveau nici o valoare utilitară. Brăţările din scoici *mwali* şi colierele *soiilava,* purtate foarte rar, circulau într-un vast circuit inter-insular lung de mai multe sute de mile marine, deplasîndu-se din insulă în insulă în sens opus. Nici unul din partenerii acestui cerc de schimburi nu putea păstra asupra lui obiectul obţinut de la unul din partenerii săi în timpul schimburilor *kvla* şi trebuia să-1 transmită la rîndul său în cursul unei ceremonii viitoare. Schimburile trebuiau să fie decalate în timp şi niciodată simultane; fiecare donator avea de asemenea obligaţia de a-i da ulterior partenerului său un obiect din categoria opusă (brăţară în schimbul colierului şi invers). Etnologii îşi mai pun încă întrebări cu privire la dimensiunea propriu-zis religioasă şi la legăturile cu mitologia acestor expediţii *kula, m* care Marcel Mauss vedea un „fapt social total" şi ale cărui funcţii sociale şi politice au fost analizate de Malinowski.

Societăţile din Melanezia au reprezentat multă vreme terenurile de predilecţie ale etnologilor interesaţi de faptele religioase. Exuberanţa ritualurilor şi a mitologiilor

melaneziene, precum şi prodigioasa bogăţie a producţiei de obiecte destinate vieţii ceremoniale au contribuit la celebritatea regiunii. Şi în această privinţă, Melanezia înseamnă diversitate. Cîteva constante pot fi totuşi observate. Cultul morţilor şi al strămoşilor ocupă[1] un loc central în religiile melaneziene ale căror figuri de referinţă nu sînt divinităţile increate, ci morţii care au dobîndit statutul de strămoş la capătul unui proces ritual în general lung şi complex. Acest proces implică adesea manipulări ale corpului defunctului în mai multe etape succesive, precum şi fabricarea a diferite tipuri de obiecte culturale reprezentînd defunctul şi figurile supranaturale întîlnite de acesta în lumea morţilor. In mai multe culturi din Melanezia, anumite societăţi secrete iniţiatice joacă un important rol social şi religios. Avansarea în diferitele grade ale acestor societăţi este însoţită de ceremonii impunătoare şi de uciderea masivă a porcilor, animale aflate în centrul schimburilor rituale din întreaga Melanezie.

Excluderea femeilor din viaţa rituală dominată de bărbaţi constituie o altă dimensiune importantă a religiilor melaneziene, centrate pe afirmarea naturii transcendente a masculinităţii. Marile absente de pe scena rituală, dar totuşi spectatoare indispensabile ale riturilor masculine, femeile ocupă o poziţie fundamental ambivalentă. Culturile melaneziene le atribuie o impuritate intrinsecă legată de menstruaţii, însă le acordă totodată puteri supranaturale. Asociate cu poluarea şi cu moartea (şi foarte adesea cu vrăjitoria), ele sînt asociate de asemenea cu registrul pozitiv al fertilităţii, al fecundităţii şi uneori al renaşterii. Această polarizare a principiilor masculine şi feminine, împinsă la extrem în Melanezia, se regăseşte pînă şi în separarea habitatelor celor două sexe: în numeroase societăţi din Melanezia, bărbaţii îşi petrec nopţile în case masculine interzise femeilor, locuri unde se păstrează obiectele sacre şi unde se desfăşoară activităţile rezervate bărbaţilor.

1.1.2. Polinezia

Polinezia a fost populată cu populaţii austroneziene provenind din Melanezia, care s-au stabilit mai întîi în Fiji, Samoa şi Tonga, cu 3000 de ani în urmă. Pornind de aici, la începutul erei noastre un al doilea val de populaţie a reuşit să ajungă, deşi mai la Est, în Polinezia Orientală: mai întîi în insulele Marchize, Tahiti şi insulele Societăţii, de unde polinezienii au pornit apoi să descopere Hawaii şi Noua Zeelandă, unde s-au instalat spre sfîrşitul primului mileniu după Hristos. Talentele de navigatori ale polinezienilor şi capacitatea lor de a se adapta la un mediu fizic foarte divers şi adesea ostil (precum acela din atolurile de corali extrem de nefertile, unde au reuşit să practice horticultura) au fost pe bună dreptate preamărite.

Limbile şi culturile polineziene au *un grad destul de ridicat de omogenitate, din motive* ce *ţin* de data foarte recentă la care au început să se diferenţieze unele de altele pe măsură ce se dispersau în Pacific. Cu toate acestea, vom observa că perioada ce *precedă îndeaproape* sosirea europenilor în regiune a fost marcată de o accelerare a schimbării sociale şi politice, mai ales în Hawaii şi Tahiti.

[1] Rîndurile ce urmează, redactate la prezent, trebuie citite Ia trecut: religiile tradiţionale sînt astăzi practic abolite, fiind înlocuite cu diferite religii misionare creştine.

Organizarea socială se întemeiază pe apartenența la unități de rudenie minimale, numite uneori ramuri (sau segmente ale liniilor de descendență), care regrupează descendenții unui strămoș comun. Spre deosebire de Melanezia, filiația este aproape întotdeauna de tip nediferențiat, ceea ce permite fiecărui individ să se atașeze fie descendenței tatălui său, fie celei a mamei sale și să pretindă un anumit număr de drepturi, mai ales funciare. Aceasta conferă o mare plasticitate organizării sociale, marcată adesea de scindarea, autonomizarea sau fuziunea unităților parentale ce o compun. O puternică ideologie patriliniară impregnează totuși aceste sisteme, unde accentul este pus mai mult sau mai puțin pe progenitura masculină, conferind moștenitorilor bărbați, și în general liniilor provenite din frații mai mari, un ansamblu de prerogative și de privilegii sociale.

Unitățile de rudenie erau adesea rînduite unele în raport cu altele în funcție de distanța genealogică ce le despărțea de fondatorul lor mitic, la fel cum frații mai mari se deosebeau de frații mai mici în principalele activități ale vieții sociale (vocabularul de rudenie polinezian îi numește întotdeauna cu doi termeni diferiți). Principiul primogeniturii era unul din fundamentele ideale ale stratificării sociale, mult mai dezvoltată în Polinezia decît în Melanezia. Inegalitățile de statut și de rang își găseau totuși o compensație. Căci dacă autoritatea politică revenea fraților mai mari, frații mai mici erau considerați deținători ai puterilor religioase. Astfel încît excluderea lor de la succesiunea șeferiilor Ie aducea privilegii deosebite : se presupune că în Tahiti, în perioada sosirii europenilor, frații mai mici controlau în mod supranatural renașterea șefului defunct în succesorul său. Din această cauză, asentimentul și participarea lor activă la riturile de învestitură a unui nou șef erau considerate indispensabile.

Șefii polinezieni *(ariki, ari'i, ali'i)* se bucură de o putere considerabilă și de o putere sacră *(mana)* pe care se presupunea că o dețineau de la strămoșii lor, ei înșiși descendenți ai zeilor. Persoana lor era sacră și înconjurată de interdicții *(tapu* : tabuuri) a căror încălcare putea fi pedepsită cu moartea. Diferitele forme de organizare politică variau după modul de devoluțiune al statutului de șef, dar se caracterizau de asemenea printr-un fenomen care nu își avea corespondentul în Melanezia și anume evoluția lor progresivă spre o centralizare a puterii politice care a culminat, la sfîrșitul secolului al XVIIl-lea, cu constituirea regalităților sacre, ca în Tahiti, Tonga și Hawaii. In Polinezia orientală, autonomizarea instituției politice și dezvoltarea stratificării sociale (începînd cu separarea între „aristocrați" și „oamenii de rînd") au fost însoțite de apariția unei preoțimi specializate, în timp ce în alte insule din Polinezia funcțiile religioase erau îndeplinite de șefii unităților de rudenie.

Religiile polineziene au numeroase puncte comune și se bazează pe mitologii comparabile care se regăsesc, cu mici variațiuni, de la un capăt la altul al Pacificului. Spre deosebire de cea mai mare parte a Melaneziei, miturile polineziene descriu lumea ca un proces neîntrerupt de geneză, în sensul literal al termenului : o serie de cuplări succesive între entități masculine și feminine duce la crearea primilor zei, apoi a primului om urmat de strămoșii unităților de rudenie actuale. Aceste două tipuri de figuri supranaturale, zeii și strămoșii, erau referenții vieții rituale polineziene. Panteonurile polineziene confereau fiecărei divinități o funcție specială și fiecare patrona un sector de activitate ce îi era propriu. Strămoșii erau asociați prin definiție cu unitățile

de rudenie corespunzătoare şi constituiau obiectul unui cult familial al descendenţei sau al clanului.

[n Polinezia orientală, ritualurile religioase se desfăşurau în spaţii speciale, înconjurate de cele mai stricte *tapu*. Aceste temple de piatră, spaţii cu dale înconjurate de ziduri (numite *marae* în Tahiti, *heiau* în Hawaii), erau necunoscute religiilor melaneziene. Ceremoniile cele mai importante priveau ciclul anual unde se sărbătorea întoarcerea periodică a morţilor şi a divinităţilor asociate cu fertilitatea şi abundenţa. Aceste ansambluri de rituri, care se desfăşurau pe parcursul mai multor săptămîni, mobilizau cantităţi impresionante de resurse şi de energie.

Alăturarea morţii şi a fertilităţii constituie de asemenea una din tematicile religiilor melaneziene. Anumite noţiuni-cheie ale vocabularului religios *(tapu, mana)* se regăsesc în cele două arii culturale, alături de numeroase reprezentări centrale ca tema impurităţii feminine şi a puterilor supranaturale atribuite femeilor, precum şi importanţa cultelor morţilor şi strămoşilor, legate adesea de riturile agrare şi de riturile ciclului anual. Prin urmare, trebuie să ne ferim de a radicaliza opoziţia clasică între Melanezia şi Polinezia, repusă de altfel din ce în ce mai mult în discuţie de unii etnologi şi a cărei temeinicie a început să fie pusă sub semnul întrebării de arheologia însăşi.

2. SCURT ISTORIC

2.1. Influenţa prejudecăţilor occidentale

Opoziţia Melanezia - Polinezia datorează mult privirii pe care călătorii occidentali au aruncat-o asupra populaţiei din regiune încă din epoca descoperirii. Primele stereotipuri asupra Oceaniei au fost făurite în această epocă. Secolului Luminilor îi place să vadă în Tahiti „Noua Cythera", iar numeroşi autori îi zugrăvesc pe polinezieni cu trăsăturile Bunului Sălbatic ducind o v\afa \ibeva %\ avmomoasă mtr-ra fel de paradis terestru. La polul opus, melanezienii, care în marea lor majoritate *nu* au considerat util sa-, intimpine cu căldură pe *navigatorii europeni, sîntreprezentaţi în modul cel mai negativ*. Polarizarea între Melanezia şi Polinezia reflectă dublul raport al occidentalilor cu altentatea exotica. Ea a avut consecinţe asupra politicilor duse mai tîrziu de puterile coloniale în regiune : unele societăţi din Melanezia (Vanuatu, Salomon) au servit drept rezervor de mina de lucru din rîndul sclavilor (deportare forţată sau cu „contract" spre plantaţiile australiene) sau, şi mai rău, au fost supuse etnocidului (Noua Caledonie), în timp ce societăţile din Polinezia au beneficiat (cu excepţia populaţiei maori din Noua Zeelandă) de un tratament mai puţin defavorabil.

Oceania a fost ultimul continent explorat şi colonizat de occidentali. Descoperirea Polineziei datează de la sfîrşitul secolului al XVIll-lea iar cea a Melaneziei va aştepta mijlocul secolului al XlX-lea. într-un prim timp, insulele din Pacific, considerate puţin rentabile din punct de vedere economic, nu au intrat în atenţia puterilor europene. In schimb, ele au constituit teatrul unei concurenţe religioase aprige între misionarii protes-

">M

tanti britanici (implantați primii în Pacific, ei au debarcat în Tahiti în 1797) și catolicii francezi (cu treizeo^ de ani mai tîrzlu). **o** dată cu sosirea misionarilor dispare și Bunul Sălbatic. Indigenii sînt acum reprezentați ca trăind într-un univers al păcatului, ai violenței și (mai ales) al desfrîului. Primele mărturii asupra societăților locale imediat după „contact" sînt în general scrise de misionari și, drept urmare, trebuie utilizate cu mare prudență, deoarece sînt pline uneori de interpretări dictate de dezgustul pe care îl provoacă „obiceiurile păgîne". Dar nu e mai puțin adevărat că aceste documente, împreună cu povestirile primilor navigatori, rămîn singurele mărturii asupra societăților indigene înaintea convertirii lor la creștinism.

2.2. începuturile etnologiei oceaniene

Primele cercetări etnologice au fost așadar opera misionarilor sau, mai tîrziu, a funcționarilor coloniali. Numeroase cercetări folcloristice au fost întreprinse în regiune începînd de la sfîrșitul secolului al XlX-lea, mai ales de către Elsdon Best, care a adunat o cantitate impresionantă de materiale despre populația maori, utilizate apoi de Marcel Mauss ca punct de plecare al lucrării sale *Essai sur le don*[2]. Etnologia profesionistă — cea care își pune problema diversității sistemelor sociale—începe la sfîrșitul secolului cu expediția cercetătorilor de la Universitatea din Cambridge în insulele din strîmtoarea Torres (între Noua Guinee și extremitatea nordică a Australiei), între 1898 și 1899. La această expediție au participat Rivers și Haddon, fondatorii antropologiei la Cambridge. William Rivers, medic și psiholog convertit la etnologie a participat apoi împreună cu Hocart și Wheeler la „Percy Sladen Trust Expedition to Melanesia and Polynesia", în 1908-1909. Cercetarea lui Rivers, puternic influențată de evoluționismul lui Tylor și Morgan, a fost consacrată inițial unor chestiuni privind rudenia și organizarea socială comparată, înainte de a se orienta spre teoriile difuzioniste pe care le va expune într-o lucrare de sinteză *{The History of Melcmesian Society,* 1914), unde explică evoluția sistemelor de rudenie prin influența migrațiilor succesive. Difuzionismul, combinat uneori cu teme evoluționiste, cunoaște un mare succes și va fi paradigma teoretică adoptată de numeroși cercetări precum John Layard (cercetare de teren în Vanuatu în 1914), Hocart (care lucrează în Fiji înainte de Primul Război Mondial), Williamson (cercetare de teren în Noua Guinee în 1910), Seligman și Wheeler (care lucrează cu Rivers și Hocart în insulele Salomon).

2.3. **Perioada funcționalistă**

Este clar că etnologia Pacificului nu l-a așteptat pe Malinowski pentru a întreprinde cercetări de teren. Cu toate acestea, fondatorului funcționalismului i se datorează prima

? Marcel Mauss (1950) (1923-1924|. ..Essai sur le Don : forme el raison de Fechange dans Ies spcietes avcha'iques". în *Sociologie et Anthropologie.* Paris. PUF. ('Prad. rom. : Marcel Mauss. *Eseu despre dar.* Iași, Institutul European, 1993).

tentativă de a ridica experienţa etnografică la rangul de instrument de cunoaştere ce permite dezvăluirea sensului şi a funcţiei fenomenelor sociale şi culturale. într-adevăr, Malinowski consideră că practica limbii indigene şi a observaţiei participante, posibile doar în urma unei lungi familiarităţi cu viaţa locală, reprezintă condiţia prealabilă a oricărei cercetări etnologice. Societăţile trebuie analizate ca totalităţi funcţionale, ca ansambluri de instituţii inseparabile care urmăresc în egală măsură să se reproducă ele însele şi să garanteze coerenţa şi integrarea întregii societăţi. Studiul etnologic este nevoit să renunţe aşadar la reconstituirile ipotetice ale trecutului sau la cercetarea conjuncturală a influenţelor exterioare pentru a se concentra asupra stării prezente a societăţilor. Funcţionalismul lui Malinowski a ajuns astfel să deschidă o a treia cale pentru cercetarea etnologică, opusă difuzionismului şi evoluţionismului.

Succesul enorm al muncii lui Malinowski în insulele Trobriand a depăşit mediul etnologilor şi a făcut ca funcţionalismul să domnească fără rival pe plan teoretic în mediul universitar britanic (şi, în consecinţă, în cel australian şi neo-zeelandez) începînd cu finele anilor 1920.

La începutul secolului XX cercetarea etnologică asupra Pacificului (din care francezii lipsesc aproape cu desăvîrşire) s-a sprijinit pe două instituţii cu baza în regiune: Polynesian Society (fondată în Noua Zeelandă în 1892) şi Bishop Museum din Honolulu (Hawaii, 1889). în anii 1920 sînt lansate mari programe de cercetare în direcţia Polineziei, într-o perspectivă de „salvare" constînd în a face cît mai repede posibil un inventar etnologic al societăţilor supuse unei occidentalizări rapide. Nu sînt neglijate nici Australia şi Melanezia, care vor face obiectul a numeroase studii de teren, pornind chiar din universităţile australiene. Funcţionalismul exercită în acea epocă o influenţă preponderentă asupra ansamblului studiilor oceaniene, mai ales asupra lui Hogbin şi Firth, ambii discipoli ai lui Malinowski. Firth a avut şansa de a putea studia la Tikopia, începînd din 1928, o societate şi o religie polineziene care nu erau încă supuse influenţei occidentale[3].

Un alt curent al etnologiei este de asemenea reprezentat în regiune în acea epocă : Margaret Mead, elevă a lui F. Boas şi R. Benedict, în 1925-1926 întreprinde cercetări dintr-o perspectivă culturalistă în insulele Samoa americane, apoi în insulele Amiralităţii împreună cu R. Fortune, înainte de a-şi continua cercetările în Noua Guinee, în valea rîului Sepik, împreună cu G. Bateson, adversar hotărît al funcţionalismului. M. Mead (1963) a urmărit să scoată în evidenţă relativitatea culturilor şi să arate influenţa lor asupra modelării personalităţii individuale, dintr-o perspectivă impregnată de psihologism, care a fost în permanenţă pusă în discuţie de atunci încoace.

2.4. Perioada postbelică

2.4.1. Problema schimbării culturale

Imediat după războiul din Pacific, interesul cercetătorilor nu mai vizează găsirea în regiune a unor societăţi încă ferite de „contactul" cu Occidentul ci, dimpotrivă, răsturnările

[1] Raymond Firth (1936), *We the Tikopia,* Londra, Allen and Unwin.

sociale şi culturale de anvergură, greu de ignorat de acum înainte. Dar reînnoirea interesului pentru problema „aculturaţiei" se produce de asemenea în contextul geopolitic al războiului rece, sub impulsul Statelor Unite, obsedate de ipoteza propagării comunismului în societăţile din regiune. Guvernul (american) al Micronezieiei subvenţionează în acea perioadă, şi nu întîmplător, un mare număr de cercetări etnologice aplicate, în timp ce studiile oceaniste se dezvoltă rapid în universităţile americane (Harvard, Chicago, Oregon) iar în "Noua Zeelandă şi Australia se deschid numeroase departamente de etnologie[4].

O parte din aceste lucrări este consacrată problemei *„cargo cults",* care cunosc un nou avînt după terminarea celui de al Doilea Război Mondial, mai ales în insulele Salomon (Maasina rule) şi în Vanuatu (Jon Frum). Este vorba de noi mişcări religioase care scapă controlului misionarilor şi au în general o formă profetică, milenaristă şi apocaliptică. Profeţii lor anunţă sfîrşitul oprimării indigenilor de către albi, întoarcerea morţilor pe pămînt, aducînd cu ei *„cargo"* (a se citi: abundenţa mărfurilor occidentale[5]). Manifestările acestor culte i-au înspăimîntat adesea pe occidentali prin lipsa lor de măsură şi prin aparenta lor absurditate, cînd de fapt trebuie să vedem în ele nişte producţii culturale noi, guvernate de o logică internă proprie tuturor sincretismelor, care constă în încercarea de a împăca, printr-o dublă reformulare, două sisteme religioase aflate în conflict.

Mai mulţi autori[6] au văzut în *cargo cults* o dimensiune politică anti-colonială şi formele încă incipiente ale unei revendicări naţionaliste. Dar, în general, etnologia oceanistă a schimbării sociale şi culturale a insistat mai mult asupra continuităţilor decît asupra rupturilor, într-o perspectivă mentalistă şi, în cele din urmă, conservatoare[7] care, cu rare excepţii, a făcut-o să neglijeze chestiunile centrale privind transformările structurilor sociale insulare, integrarea lor în modernitate şi apariţia unor clase sociale noi (pături de mijloc indigene, proletariat urban, intelighenţia).

2.4.2. Redeschiderea marilor dosare

Cercetările de după război se caracterizează de asemenea prin redeschiderea marilor dosare din prima jumătate a secolului. Printre temele de cercetare privilegiate, menţionăm chestiunea *sistemelor politice tradiţionale* a căror extraordinară varietate de la un capăt la altul al Pacificului a fost deja subliniată. în 1963, Marshall Sahlins a încercat să propună o categorizare care opunea şeferiile polineziene, în general ereditare, puterii lui Big Man melanezian a cărui autoritate, dobîndită şi nu moştenită, se bazează pe capacităţile sale de a redistribui, cu ocazia schimburilor ceremoniale, resursele obţinute dintr-o

[4] *Cf.* Michael C. Hovvard (1983), „A preliminary survey of anthropology and sociology in the South Pacific", *Journal of Pacific Studies,* voi. 9.

[5] *Cargo* cu/(inseamnă literal: cult al încărcăturii (nu al cargoului), adică al mărfurilor aduse pentru albi şi care nu le erau niciodată destinate indigenilor.

[6] Peter Worsley (1977) 11957]. *Elle somiera la trompette : le culte du cargo en Melanesie.* Paris, Payot; Jean Guiart (1951), ,.Forerunners of Melanesian Naţionalism'", *Oceania,* voi. XXII (2), pp. 81-90.

[7] *Cf.* Howard, *op. cit.*

manipulare abilă a reţelelor de rudenie şi de alianţă. Dar puterea lui Big Man este de scurtă durată. Ascensiunea sa, în strînsă legătură cu presiunea exercitată de el asupra celor ce îl susţin este urmată de un declin rapid dacă nu reuşeşte să facă faţă obligaţiilor sale de redistribuire, şi atunci un alt pretendent îi ia locul. Această reprezentare a lui Big Man ca figură ideal-tipică a autorităţii melaneziene este în prezent contestată, începînd cu lucrările lui Maurice Godelier (1982) care distinge Big Men de Marii Oameni (întîlniţi la populaţia baruya din Noua Guinee, de exemplu), sugerînd că Big Men din modelul lui Sahlins nu se întîlnesc decît în societăţile unde schimburile au o dimensiune competitivă şi care nu practică schimbul direct al surorilor.

Problema *schimburilor ceremoniale* continuă să ocupe un loc important în lucrările etnologilor din Oceania. Astfel, cercetarea lui Malinowski privind *kula* a fost abundent comentată[8] şi completată cu noi studii de teren[9], în timp ce alte cercetări sînt întreprinse în Noua Guinee asupra sistemelor *te*[10] şi *moka".* Teoria reciprocităţii a constituit de asemenea obiectul a numeroase dezvoltări[12], în timp ce sensul documentelor maori care au servit ca punct de plecare pentru *Eseu despre dar* al lui Marcel Mauss continuă să ridice semne de întrebare. Materialele oceaniene au oferit totodată materia unei reflecţii asupra „monedei" primitive (monedă de sare sau de scoici), asupra valorii sale şi asupra utilizărilor ei sociale şi simbolice.

în planul *antropologiei religioase,* ultimele mari sisteme rituale „păgîne" au atras atenţia etnologilor[13], la fel şi religiile neo-tradiţionale sau sincretice actuale provenite din convertirea la creştinism. Materialele istorice şi primele mărturii din epoca descoperirii au fost exploatate în vederea reconstituirii şi analizei marilor cicluri rituale tradiţionale polineziene[14]. Se acordă o atenţie sporită obiectelor de cult oceaniene şi, în general, ansamblului producţiilor plastice locale, inclusiv celor mai recente, ceea ce duce la o (re)descoperire a artei oceaniene, ca urmare a creării, în Franţa cel puţin, a unor noi instituţii muzeale (Centrul cultural Jean-Marie Tjibaou laNoumea, Pavilion des Sessions la Luvru, Muzeul de pe Quai Branly).

în ultimii ani a apărut de asemenea o reflecţie critică asupra colonialismului şi a impactului său în plan cultural asupra societăţilor locale, îndeosebi în ceea ce priveşte modul în care colonizaţii înşişi au interiorizat reprezentările occidentale ale societăţilor

[11] J. P. S. Uberoi (1962), *Politics ofthe Kula Ring : an analysis ofthefmdings ofB. Malinowski,* Manchester, Manchester University Press ; J. W. Leach şi E. Leach (ed.), (1983). *Kula : new perspectives on KLassim exchange,* Cambridge, Cambridge University Press.

[9] Annette Weiner (1983), [1976], *La richesse des femmes ou comment l 'esprit vienl aia hommes.* Paris. Seuil.

[10] M. .l. Meggit (1974). ,.«Pigs are ouv Hearts!» : the *te* exchange cycle among the Mae Enga of New Guinea", *Oceania.* 44, pp. 165-203.

[8] A. Strathern (1969). *The Rope of Moka,* Cambridge. Cambridge University Press.

[12] M. Sahlins (1976).

[13] *Cf,* între altele, R. Keesing (1982), *Kwaio Religibn,* New York. Columbia University Press : R. Guidieri (1980). *La route des morts.* Paris, Seuil: Bernard .1 uillerat (1986), *Les enfants du sang.* Paris, Maison des Sciences de l'Homme.

[14] V. Valefi (1985), *Kingship and Sacrifice.* Chicago, Chicago University Press ; A, Babadzan (1993). *Les Depouillcs des dieux,* Paris, Maison des Sciences de l'Homme.

oceaniene. Se lucrează mult astăzi asupra materialelor vechi (fie că este vorba de surse originale sau de scrierile primilor etnologi) care sînt reexaminate din noi unghiuri, cu mai multă reflexivitate şi cu o grijă constantă de a nu reifica şi esenţializa culturile Pacificului, prezentîndu-le ca suspendate în afara timpului[15].

3. PERSPECTIVE ACTUALE : DOUĂ TEME FORTE

Toate cercetările evocate mai sus au avut repercusiuni importante dincolo de cîmpul studiilor oceaniene. La fel s-a întîmplat cu două direcţii ale cercetării, care au fost mult dezbătute în ultimii douăzeci de ani : structuralismul istoric al lui Marshall Sahlins şi tema „politicilor tradiţiei".

3.1. Structură şi eveniment

Marshall Sahlins, unul dintre cei mai celebri antropologi americani actuali, este binecunoscut prin lucrarea sa asupra împrejurărilor asasinării Căpitanului Cook de către hawaieni în februarie 1829. Sahlins (1989) a arătat în mod convingător cum evenimentul absolut surprinzător reprezentat de sosirea primilor navigatori britanici în Hawaii a fost interpretat în termenii unor categorii de gîndire mitico-rituale indigene. Căpitanul Cook a fost identificat cu divinitatea Lono, iar evenimentele legate de şederea sa în Hawaii au fost asociate cu desfăşurarea ciclului ritual Makahiki, care pune în scenă reîntoarcerea anuală a divinităţii Lono şi uciderea sa la sfîrşitul ceremoniei. Sahlins scoate astfel în evidenţă logica culturală subiacentă înlănţuirii acţiunilor ce duc la asasinarea lui Cook.

Materialele istorice hawaiene îi permit lui Sahlins să insiste asupra faptului că evenimentul, oricît de neprevăzut ar fi, dobîndeşte întotdeauna sens în termenii sistemului simbolic propriu fiecărei culturi, care reprezintă o viziune despre lume specifică din punct de vedere cultural şi combinînd sau punînd în relaţie categorii ale gîndirii. Dintr-o astfel de perspectivă, a cunoaşte necunoscutul înseamnă a-l recunoaşte. Aşa cum a spus atît de bine Sahlins : nu există „imaculata percepţie", în sensul că, după părerea lui, cultura reprezintă întotdeauna „organizarea situaţiei prezente în termenii unui trecut"[16].

Cercetările de antropologie istorică ale lui Marshall Sahlins încearcă astfel să precizeze teoria structuralistă în aşa fel încît aceasta să poată explica schimbarea şi să dea seama de istorie şi de acţiunea umană. Sahlins respinge opoziţia stabilită între structură şi eveniment, între permanenţă şi schimbare, străduindu-se totodată să depăşească „idealismul structurii" cu care a fost adesea identificat structuralismul. Sistemele culturale şi sociale fac şi altceva decît să se reproducă identic : ele se reproduc integrînd evenimentul, conferind sens apariţiei unor inovaţii majore. Schimbarea nu se află în

[15] N. Thomas (1998). *Hors du temps.* Paris. Belin.
[16] *Ibid.p.* 152. 160.

antiteză cu reproducerea culturală, ci reprezintă una din modalităţile acesteia, arată Sahlins. Numai schimbîndu-se, numai prin schimbare o cultură traversează istoria, se reproduce, se menţine în durata lungă. Contra fixismului şi anistoricităţii care au fost reproşate structuralismului, Sahlins insistă totodată asupra consecinţelor integrării evenimentului în structură, aceasta din urmă modificînd la rîndul ei arhitectura de ansamblu a dispozitivului cultural, poziţiile şi semnificaţiile elementelor ce îl compun.

3.2. Politicile tradiţiei

Incepînd din anii optzeci, numeroase cercetări[17] au fost consacrate noului raport cu trecutul şi cu tradiţiile, apărut în toate societăţile oceaniene imediat după cîştigarea independenţei, în epoca accelerării occidentalizării raporturilor sociale, cînd reproducerea comunităţilor tradiţionale se subordonează inserţiei în economia modernă. Stigmatizate odinioară atît de colonizatori cît şi de misionari, tradiţiile şi identităţile culturale constituie obiectul unei reevaluări foarte pozitive ce se traduce prin înmulţirea festivalurilor de folclor şi a centrelor culturale precum şi prin oficializarea unor politici culturale în sensul occidental al termenului, vizînd să expună, să difuzeze, să predea anumite tradiţii reprezentative ale identităţii colective.

Unor autori le place să vadă în aceste fenomene o formă de „reînviere culturală" şi să insiste asupra continuităţii ce le uneşte cu practicile din perioada pre-europeană. Dar numeroşi alţi autori abandonează explicaţiile obişnuite formulate în termeni de continuitate şi îşi îndreaptă atenţia spre noul raport cu tradiţiile în cadrul celebrării actuale a „datinei"[18] sau, mai exact, asupra utilizărilor politice ale tradiţiilor în regiune şi asupra funcţiilor ideologice ale discursului despre identităţile culturale. Departe de a reprezenta o formă de revoltă sau de rezistenţă a unei culturi primordiale eterne, afirmarea culturală actuală se dovedeşte a fi adesea expresia unui proces de modernizare în acelaşi timp politică (legată de apariţia unor noi state independente începînd din anii 1970) şi socială (apariţia unor noi pături sociale : burghezia, elitele politice şi intelectuale). Devenită omniprezentă în discursul politic local, referinţa la tradiţii reprezintă într-adevăr un instrument puternic de legitimare ideologică, cu utilizări multiple, darpermiţînd mai ales elitelor locale postcoloniale să considere statul modern o continuare a formelor politice din trecut. In numeroase cazuri asistăm la un proces de construire a identităţii colective pe o bază culturală, urmărindu-se, la instigarea statului, crearea sentimentului de apartenenţă la o naţiune comună, prin identificarea colectivă cu nişte elemente culturale folclorizate (dansuri, cîntece, costume etc.) scoase din contextul lor şi ridicate Ia rangul de simboluri politice.

Din acest punct de vedere, procesul care duce la unirea culturii cu politica în Oceania poate fi apropiat de cel ce a dus, în perioada imediat următoare revoluţiei industriale din

[17] Pentru o sinteză critică a acestor lucrări, vezi A. Babazdan (ed.) (1999), *Les Poliiiqties de la tradition : identites culture/les el identites nationates dans Ie Pacifique,* număr special, *Journal de la Societe des Oceanistes,* 109(2).

[Is] Sau *kaslom mpidgin english,* limbă de circulaţie în întreaga Melanezie în timpul colonizării britanice.

secolul al XlX-lea, la edificarea statelor-naţiuni europene unde apartenenţa politică la un stat trebuia să se întemeieze pe apartenenţa la acele „comunităţi imaginate", naţiunile, concepute adesea ca nişte comunităţi de cultură.

Asumarea ideologiilor culturaliste şi naţionaliste de tip occidental marchează clar înscrierea societăţilor oceaniene într-un proces de „globalizare". Dar sacralizarea politică atradiţiilor pune în faţa etnologiilor şi a oceanienilor înşişi un anumit număr de probleme care nu sînt toate teoretice, în schimb sînt foarte concret politice. Căci tradiţiile, atunci cînd sînt construite în antiteză cu cultura occidentală, pot fi utilizate de asemenea în vederea combaterii democraţiei politice, prezentînd-o ca neadaptată (sau chiar contrară) valorilor oceaniene, precum şi în vederea discreditării revendicărilor populaţiilor din Pacific pentru o mai mare dreptate economică şi socială, calificîndu-le drept „occidentalizate" şi străine „datinei"[19].

4. PEISAJUL INSTITUŢIONAL ACTUAL : STAREA DE FAPT

Cercetarea oceanistă franceză ocupă, fie că regretăm sau nu acest lucru, un loc relativ modest în comparaţie cu bogăţia producţiei în limba engleză. Dacă lăsăm deoparte lucrările primilor misionari şi etnologi (cum ar fi pastorul Leenhardt), cercetarea profesionistă în etnologie nu debutează în Franţa decît după cel de al Doilea Război Mondial (fondarea Societăţii Oceaniştilor în 1945, primele misiuni ale lui Jean Guiart în Noile Hebride şi în Noua Caledonie începînd tot din 1945). ORSTOM (Office de la Recherche Scientifique et Technique Outre Mer), devenit mai tîrziu IRD, a fost fondat în 1943 şi implantat în Noua Caledonie, în Polinezia franceză şi în ex-condominionul franco-britanic al Noilor Hebride (actualmente Vanuatu), jucînd un rol important în dezvoltarea cercetărilor franceze din regiune. Cercetarea franceză este astăzi prezentă în numeroase alte regiuni din Pacific, unde lucrează cercetători aparţinînd în general unor unităţi de cercetare ale CNRS, unor echipe universitare sau de la EHESS.

Peisajul instituţional actual este marcat, cel puţin în Franţa, de o anumită dispersare a cercetătorilor între diferite echipe specializate printre care CREDO la Marsilia (Centrul de cercetări şi de documentare asupra Oceaniei) şi marile laboratoare „generaliste" ale CNRS (Laboratorul de etnologie şi sociologie comparativă de laNanterre, Laboratorul de antropologie socială). Franţa joacă în Pacific o carte esenţialmente culturală şi de prestigiu (inaugurarea în 1999 a Centrului Cultural Jean-Marie Tjibaou la Noumea) deşi, în pofida creării unei Universităţi a Pacificului de Sud (la Papeete şi Noumea), nu a ştiut (sau nu a vrut) să dezvolte acolo ştiinţele sociale considerate desigur incomode.

Cercetarea din regiune rămîne aşadar dominată mai mult ca niciodată de instituţiile americane (University of Hawaii, East-West Center din Honolulu), de universităţile

" Stephanie Lawson (1993). *Tradition againsl Democracy in the South Pacific,* Cambridge. Cambridge University Press. Autoarea examinează instrumentalizarea politică a tradiţiilor în Samoa, Tonga şi Fiji (după lovitura de stat din 1987).

neo-zeelandeze şi mai ales australiene (Australian National University of Camberra). Cu o singură excepţie, *Journal de la Societe des Oceanistes* (Paris), toate revistele de etnologie oceaniană sînt anglo-saxone : *Mankind* şi *Oceania* (Sydney), *Journal of the Polynesian Society* (Wellington, Noua Zeelandă), *Anthropological Forum* (Perth, Australia), *Canberra Anthropology* şi *Journal of Pacific History* (ANU, Canberra), *Contemporary Pacific* (Hawaii). Menţionăm în final importanta activitate editorială de la University of the South Pacific din Suva (Fiji), care joacă un rol determinant în formarea tinerelor elite oceaniene anglofone venite din întreaga regiune.

Vom reţine în concluzie că etnologia oceanistă care se consacră de mai bine de un secol studierii celor mai exotice manifestări ale alterităţii culturale, s-a orientat de asemenea, (cel puţin) de la al Doilea Război Mondial încoace, spre analiza schimbării culturale. Dincolo de poziţiile lor teoretice, etnologii întreprind astăzi cu mai multă reflexivitate studiul unor fenomene îndelung neglijate şi considerate a fi efectele unei „aculturaţii" confundate cu o formă de „pierzanie" culturală. A devenit acum evident că populaţiile din Pacific trăiesc, ca noi toţi, la începutul secolului XXI şi nu într-un trecut imuabil, alcătuit din tradiţii imemoriale. Societăţile oceaniene se confruntă în prezent cu mutaţii profunde legate de planetarizarea formelor culturale occidentale, pe care etnologia se străduieşte acum să le măsoare, perfecţionîndu-şi metodele explicative.

BIBLIOGRAFIE

Bateson G. (1986) [1936], *La ceremonie duNaven,* Paris, Le Livre de Poche („Biblio essais")

Godelier M. (1982), *La production des Grands Hommes,* Paris, Fayard

Malinowski B. (1989) [1922], *Les Argonautes duPacifique occidental,* Paris, Gallimard

Mead M. (1963) [1928 şi 1935], *Moeurs et sexualite en Oceanie,* Paris, Pion („Terre Humaine")

Oliver D. (1989), *Oceania : The Native Cultures of Australia and the Pacific Islands,* Honolulu, Hawaii University Press (2 voi.)

Sahlins M. D. (1976) [1972], *Âge de pierre, âge d'abondance,* Paris, Gallimard

— (1989) [1985], *Des îles dans l'Histoire,* Paris, Gallimard/Seuil

Europa este locul de unde au plecat exploratorii, misionarii, cuceritorii şi colonialiştii

Capitolul 12

Studiile europeniste

Martine Segalen

bine de un
de ase-
schimbării
multă refle-
unei „acul-
evident că
-un trecut
prezent cu
etnologia

care au descoperit un „celălalt îndepărtat" și au adus de acolo povestirile ce au alcătuit obîrșia disciplinei. Dar, simultan, încă din secolul al XVII-lea, elitele au reperat existența unui „celălalt apropiat" și au contribuit la transformarea figurii țăranului în figura exotică a sălbaticului.

e („Biblio

Gallimard
Pion („Terre

Pacific Is-

imard

colonialiștii

Din această confruntare s-a născut, conform unor ritmuri și modalități diferite în fiecare țară din Europa, o etnologie a sinelui denumită timp îndelungat folclor, înainte de a se topi (sau a încerca să o facă) în disciplina generală. Studiile europeniste, avînd la bază modele comparatiste, s-au simțit adesea rudele sărace ale etnologiei. Prin ce au contribuit ele la construirea cîmpului? Marele folclorist Arnold Van Gennep este fără îndoială inventatorul „riturilor de trecere", un concept reluat mai ales de antropologia africanistă, dar se uită faptul că demonstrația sa era întemeiată pe materiale împrumutate de la diverse culturi ale lumii și nu de la cultura europeană *(cf.* capitolul 3). In realitate, pentru a se constitui ca domeniu științific, etnologia Europei a trebuit, adesea cu mare dificultate, să importe concepte făurite pentru societăți foarte diferite. Timp de douăzeci de ani, terenurile europeniste au fost considerate minore, servind drept loc de antrenament ucenicilor antropologi ce se pregăteau să plece pentru o „adevărată anchetă" în ținuturile îndepărtate. Astăzi situația s-a schimbat, deoarece problematicile sînt apropiate, la fel și natura terenurilor studiate.

"Nu numai că s-a simțit multă vreme absența conceptelor, dar a lipsit și fundamentul etnologiei ținuturilor îndepărtate, adică o arie culturală mai mult sau mai puțin omogenă (mai degrabă mai puțin decît mai mult, dacă judecăm după capitolele acestei părți). Europa, pînă unde? Desemnarea cîmpului însuși ridică probleme. Etnologie europenistă? Etnologie europeană? Etnologie a sinelui? *Anthropology at homel*

După o descriere succintă a caracteristicilor trecerii de la folclor la etnologie și o

prezentare a bogăţiei şi diversităţii cercetărilor, capitolul de faţă îşi propune să analizeze condiţiile unei adevărate etnologii a Europei.

1. DE LA FOLCLOR LA ETNOLOGIE

1.1. Culturi populare şi muzee

La începutul secolului al XLX-lea, majoritatea ţărilor din Europa descoperă existenţa unor culturi distincte de cele ale elitelor şi întreprind, sub numele englez de „folclor" (cunoaştere a poporului, ştiinţă despre popor), culegerea literaturii orale (poveşti) şi a cîntecelor populare. Conduse în cadrul unor societăţi savante de amatori talentaţi ca Paul Sebillot în Franţa, aceste acţiuni se extind asupra obiceiurilor şi credinţelor, apoi asupra trăsăturilor culturii materiale, urmărind să culeagă formele cele mai arhaice, vestigiile sau semnele regionalismului culturilor populare. Aceste culegeri constituie embrionul colecţiilor din muzeele de etnologie. în Franţa, în absenţa unor catedre universitare, temelia ştiinţifică a disciplinei se va crea între anii 1937 şi 1950, în jurul Muzeului naţional al artelor şi tradiţiilor populare[1].

Această naştere tardivă a unui Muzeu naţional în Franţa contrastează în mod ciudat cu crearea precoce a unor muzee naţionale în Europa de Nord, în contextul puternicelor răbufniri naţionaliste din anii 1900, muzee în sînul cărora s-a cerut expresiei diferenţelor etnice să întemeieze şi să afirme identităţile naţionale. îi datorăm lui Artur Hazelius (1838-1901), pe Jîngă prezentarea colecţiei sale la Nordiska Museet, Muzeul nordic din Stockholm, naşterea „muzeelor în aer liber" : sînt numite astfel parcurile în cadrul cărora sînt adunate clădiri aduse din diferite regiuni ale ţării, demontate apoi reconstruite — tehnici relativ uşor de folosit deoarece este vorba de case din lemn — şi folosite de ocupanţii lor în timpul acestor deplasări. Primul muzeu de acest tip a fost creat la Skansen şi a inspirat crearea muzeelor daneze sub direcţia lui Bernhard Olsen, care utiliza elementele culturii din Frizia, în special mobilierul de inspiraţie gotică, pentru a se distanţa de cultura germanică[2].

Mai mult decîtîn alte ţări ale Europei, etnologia scandinavă, impulsionată de existenţa muzeelor, s-a străduit să colecţioneze obiecte cu scopul de a repera ariile şi frontierele culturale într-un spirit evoluţionist şi difuzionist. Pionierul acestei acţiuni este Nils Lithberg în Suedia. Acesta îşi prelua în 1918 funcţiile la prima catedră suedeză de etnologie nordică şi lansa un vast program de colectare, care va oferi vreme de cincizeci de ani material pentru cercetare. Proiectul său era formulat astfel : a face din etnologie o ştiinţă dură, înarmată în acest scop cu hărţile şi viitoarele sale atlase[3].

[1] J. Cuisenier şi M. Segalen (1986), *Etimologie de la France.* Paris, PUF, „Que Sais-Je?".

[2] B. Stocklund (1999), „How the peasant house became a naţional symbol. A chapter in thc History of Museums and Nation-Building", *Etimologia Europaea.* 29, pp. 5-18.

[3] O. Logfren (1996), „Le retour des objets? L'etude de la culture materiei le dans l'ethnologie suedoise". *Etimologiefranţaise.* XXVI, 1,p. 141.

1.2. Naționalisme și regionalisme

în opoziție cu Franța, în Europa centrală catedrele de folclor oferă o bază cîmpului disciplinei. Dar în timp ce în Franța etnologia celuilalt și etnologia sinelui se învecinează, *Volkskunde* (studiul poporului) și *Volkerkunde* (studiul popoarelor exotice) au constituit catedre separate.

Preocupările disciplinei în aceste țări care nu aveau colonii (cu excepția Germaniei) se orientau spre cercetarea primelor manifestări ale culturilor lor de origine. In Germania și în Elveția (îndeosebi în partea germanofonă), etnologia avea o orientare esențialmente istorică și filologică. „Celtomaniei" franceze, care atribuie bogata antichitate a culturii fondurilor sale celtice, galeze și france, i se opunea „germanomania" inspirată de lucrările lui Jacob și Wilhelm Grimm. Cu toate acestea, în Elveția a existat un curent care s-a demarcat de școala exclusiv germanistă, adunînd în sînul unei societăți animate de Hoffman-Krayer (1864-1936) amatori luminați interesați de tradițiile populare. Fascinația pentru cultura pastorală alpină și redactarea Atlasului folcloric au dominat domeniul, etnologia elvețiană demarcîndu-se rapid de inspirația rasistă și xenofobă ce se va pune în slujba regimului nazist și a țelurilor sale imperialiste. într-adevăr, în Germania, *Volkskunde* a cunoscut un derapaj cu consecințe dramatice în timpul regimului nazist, care i-a cerut să stabilească în mod științific bazele superiorității rasei ariene[4].

La celălalt capăt al Europei, în Portugalia, se năștea la sfîrșitul secolului al XlX-lea un folclor impregnat de evoluționism, care căuta urmele unor rămășițe primtive în semnele specificității poporului portughez. Fără un învățămînt autonom, folclorul devenit etnologie s-a afirmat anevoios ca disciplină cu drepturi depline. Dictatura salazaristă a produs aici aceleași efecte, dar pe termen mai lung, ca guvernul de la Vichy, utilizînd o etnografie a unei lumi rurale inventate spre a servi scopurilor guvernului prin împietrirea tradițiilor și exaltarea virtuților populare într-un agrarism exacerbat.

Portugalia, asemenea Franței, dar spre deosebire de vecina sa din Peninsula Iberică, combină o puternică identitate națională cu o diversitate culturală uimitoare pentru o țară mică, cu o lungă tradiție de emigrare. Reînnoirea se datorează unui om ca Jorge Dias care a creat pentru disciplina sa, așa cum s-a întîmplat și în Franța, temelia instituțională a unui muzeu de unde să-și poată lua avîntul ; originalitatea acelei frumoase instituții, care nu separa culturile din Europa și deci cultura din Portugalia de culturile neeuropene, se baza pe dubla sa vocație de cercetare și de învățămînt.

în Spania, etnologia s-a dezvoltat mai mult într-un context unde diferitele regiuni se luptau pentru a-și afirma specificitatea. Războiul civil a pus capăt marelui avînt al cercetărilor care începuse, ca pretutindeni în Europa, în a doua jumătate a secolului al XlX-lea. Folcloriștii și etnologii au fost nevoiți să ia calea exilului, căci erau acuzați fie de favorizarea ideilor separatiste, fie de promovarea unor idei progresiste și liberale. în

[4] P. Hugger (1990), ..Histoire et situation actuelle de l'ethnologie de la Suisse", *Termin*. 15, octombrie, pp. 125-134.

deşertul intelectual de după război, lucrările lui Julio Caro Baroja[5] şi ale lui Jose Miguel de Barandiaran[6] au avut un rol decisiv în fondarea unei etnologii moderne şi istorice a bascilor.

Europa de Est a rămas mult timp cufundată în studiul folclorului celui mai tradiţional, mai ales după instrumentalizarea sa de către regimurile socialiste ; cu toate acestea, Paul-Henri Stahl[7] a atras atenţia asupra fenomenelor sociale şi simbolice privind familiile răspîndite în comunităţile slave.

2. DE LA CULTURA MATERIALĂ LA ORGANIZAREA SOCIALĂ

2.1. Naşterea unei etnologii ştiinţifice...

La începutul acestui secol, în Franţa, Arnold Van Gennep punea bazele ştiinţifice ale studiului societăţilor în care exista o cultură populară, fără a renega însă termenul de „folclor". A fost, asemenea predecesorilor săi, un colector, un adept al anchetelor extensive, dar şi un teoretician care şi-a asigurat posteritatea prin crearea conceptului „rituri de trecere", pe deplin confirmat atunci cînd etnologii, în special africaniştii, precum Victor Turner, i-au demonstrat valoarea euristică *(cf.* capitolul 3).

Muzeul naţional al artelor şi tradiţiilor populare dotează Franţa cu o temelie ştiinţifică. Sub impulsul fondatorului său, Georges Henri Riviere, anchetele cu obiective precise şi colectările s-au înmulţit, dacă ţinem seama de programul primului congres de etnologie şi folclor din 1937. Unii istorici ca Marc Bloch şi Lucien Febvre, care au întemeiat Ecole des Annales, elaborau lucrări asupra societăţilor rurale (de exemplu Marc Bloch, în celebrul său studiu despre mori, a studiat raporturile sociale de producţie), Jean Brunhes şi Pierre Vidai de la Blache, continuatorii şcolii de geografie umană întemeiată de Albert Demangeon, sînt interesaţi de diversitatea habitatului rural sau de vehiculele agricole. Alături de Arnold Van Gennep şi de Charles Parain, ei sînt iniţiatorii unei etnologii ştiiţifice.

Disciplina se întăreşte prin crearea laboratoarelor Centrului naţional al cercetării (CNRS); unul dintre primele laboratoare, Centrul de etnologie franceză, fondat în 1966, lucrează în asociaţie cu Muzeul naţional, conform dorinţei lui Georges Henri Riviere de a face din acesta nu doar un Joc de colectare, de păstrare şi de expunere, ci şi de cercetare.

în întreaga Europă, anchetelor excesive, întemeiate pe chestionare, le-au urmat în anii 1960 lucrări inspirate de problematica acelor „community studies" experimentate de Robert Redfield în Mexic. Lăsînd la o parte problematica „rasei" sau a. „««teprii

[5] J. Caro Baroja (1946), *Lospueblos de Espaha. Ensayo de Etnologia,* Barcelona. Editorial Bârna.
M. M. de Barandiaran (1972), *Obras completas,* Bilbao. Editorial La Gran Enciclopedia Vasca.
[7] P.-H. Stahl (1975), „Deux communautes villageoises en Europe du Sud-Est", în R. Cresswell (dir.), *Elemente d'ethnologie,* voi. I, *Huit terrains.* Paris, Armând Colin, pp. 249-269.

populare", cercetările se axează pe comunitate concepută ca societate de intercunoaştere, aşa cum preconiza Marcel Maget (1953), şi prezentată monografic, în diversitatea aspectelor sale. Se înmulţesc lucrările care devin puncte de reper, de exemplu studiul despre localitatea Nouville din nordul Franţei semnat de Bernot şi Blancard (1953), studiul întreprins de Edit Fel şi Tamâs Hofer în pusta maghiară (1969) sau, în Portugalia, studiul despre localitatea Vilarinho da Fuma datorat lui Jorge Dias (1948) sau acela despre localitatea Belmonte de los Caballeros, studiată de Carmelo Lison Tolosana (1966)[8]. Pe atunci, comunitatea avută în vedere era rurală, însă complexitatea ei impunea aportul mai multor discipline. Drept armare, în anii 1960 înfloresc marile anchete interdisciplinare, în special în Franţa. Prima dintre ele, condusă de Dr. Robert Gessain, directorul Muzeului Omului, s-a desfăşurat în comuna Plozevet, în sudul regiunii Finistere[9].

De la Musee des Atp, Georges Henri Riviere şi Andre Leroi-Gourhan au lansat marea anchetă interdisciplinară asupra regiunii Aubrac (1963-1966), a cărei axă ordonatoare era studiul economiei agropastorale, specializată în fabricarea brînzei, în perioada păşunatului de vară la munte, în stînele aflate la altitudine *{„burons")*. Cercetarea a fost însoţită de colectarea sistematică a unor obiecte, iar rezultatele sale au fost publicate într-o lucrare cuprinzînd şapte volume (din 1970 pînă în 1986).

2.2. ...sub influenţă

Perioada simbiozei între colectare, expunere şi cercetare a fost de scurtă durată, căci adoptarea unor paradigme ale antropologiei generale va schimba din temelii studiile europeniste.

In întreaga Europă, cercetările privind muzeele şi inventarierea obiectelor colectate, clasificările uneltelor după modelul şcolilor difuzioniste ale geografiei germane, erau considerate învechite. Muzeele naţionale de etnologie, fie că este vorba de cel din Stockholm, din Roma sau din Paris, par nişte corăbii ce se scufundă sub povara colecţiilor a căror finalitate încetează de a mai fi vizibilă. în Franţa, sub influenţa lui Claude Levi-Strauss, studiul culturii materiale este abandonat în favoarea altor obiecte de studiu, mai sociale — cum ar fi rudenia, identitatea — sau simbolice — miturile, religia.

Deschizîndu-se spre alte subiecte de cercetare, etnologia avea nevoie de alte unităţi de observaţie. Regiunea, comuna chiar, apăreau ca nişte cadre pre-construite. Deplasarea privirii se efectua de la grup la individ şi la multiplele sale arii de apartenenţă. Christian Bromberger a subliniat schimbarea produsă în ariile de observaţie, trecerea „de la mare la mic" (1987), căci era vorba de acum înainte de a răspunde la întrebarea : „cum funcţionează aici şi acum" faptele sociale studiate. Etnologul nu mai este un vizitator

[8] E. Fel şi T. Hofer (1969). *Proper peasant. Tradiţional life in a Himgarian village*. Viking Fund publications in anthropology, 46 : A. .l. Dias (1981) 11948]. *Vilarinho da Fuma : urna aldeia comunautaria*. Porto. Instituto para a Alta Cultura; C. Lison Tolosana (1966). *Belmonte de los Caballeros. A sociologica! study of a Spanish town*. Oxford, Oxford University Press.

[9] A. Burguiere (1975), *Bretons de Plozevet*. Paris. Flammarion.

grăbit, ci, asemenea colegului său de pe terenul exotic, format la şcoala lui Malinowski, el se familiarizează cu terenul prin şederi de lungă durată, pentru a înţelege din interior un sistem de gîndire şi funcţionarea instituţiilor studiate. Astfel, referitor la vrăjitorie, J. Favret-Saada (1977) a reuşit să dezvăluie raţionalitatea unui sistem pe care folcloriştii îl considerau ca un ansamblu confuz, nevertebrat, rezidual.

Studiul rudeniei, neglijat de folcloriști din lipsa unor obiecte materiale care să-l susţină, s-a impus ca un cîmp de cercetare privilegiat în Franţa, sub influenţa întrebărilor formulate de C laude Levi-Strauss : transpunîndu-se propoziţiile din *Systemes elementaires de la parente* la situaţia din Franţa, s-a încercat să se afle la ce servea rudenia într-un sistem care nu interzicea căsătoria între rude. O astfel de întrebare, aplicată la terenurile rurale, a generat un ansamblu de lucrări care au contribuit la crearea unei vaste mişcări de antropologie istorică şi comparativă la scara Europei : deoarece era studiată rudenia, trebuia să i se discearnă formele de-a lungul generaţiilor, să i se înţeleagă rolul în articularea cu sistemul de transmitere a moştenirii. Antropologia istorică şi anchetele de teren se întîlnesc în mod fecund în jurul folosirii clasice a instrumentului genealogic *(cf.* capitolul 4).

O antropologie a simbolicului care asocia anchetelor studiul riturilor, al poveştilor şi legendelor, al reprezentărilor cosmosului a fost întreprinsă pe lîngă femeile din Minot, un sat din nordul provinciei Bourgogne, unde Yvonne Verdier (1979) a scos în evidenţă rolurile simbolice feminine în funcţie de etapele maturizării femeii, pubertate, căsătorie şi sexualitate, menopauză. Franşoise Zonabend[10] a studiat la rîndul ei formele „memoriei lungi", de pildă rolul numelui în formarea identităţii individuale şi colective a persoanelor, lucrările sale fiind inspirate tot de întrebările lui Levi-Strauss şi întreprinse pe teren burgund.

Etnologiei i se ofereau în sfîrşit noi terenuri pe măsură ce societatea rurală „tradiţională" dispărea, mai ales acelea ale oraşului. Cît despre etnologia urbană, ea punea sub semnul întrebării unităţile de observaţie: era imposibil de realizat o monografie totalizantă a unui oraş, aşa cum se proceda (atunci cînd acest lucru era posibil) cu un sat. Astfel, etnologii şi-au îndreptat atenţia spre grupurile particulare produse de oraş : grupurile sociale cele mai defavorizate şi marginalizate — migranţii — şi locurile lor de viaţă, gîndite adesea ca spaţii ale dezordinii, în timp ce studierea bidonvilurilor dezvăluia existenţa unor culturi organizate (Colette Petonnet, 1979). Alte grupuri sociale, în esenţă urbane, cum ar fi familiile burgheze, au constituit de asemenea obiectul unor anchete care au arătat modul de reproducere al acestor familii prin intermediul reţelelor lor familiale şi amicale (Beatrix Le Wita, 1988). Dar studierea lor ridica noi probleme metodologice : cum trebuie să fie studiate elitele, din moment ce specialitatea etnologiei era „popularul"?

Incepînd de la mijlocul anilor 1970, toate studiile europeniste cunosc aceleaşi mutaţii, iar avîntul lor este autorizat de instituţionalizarea disciplinei.

în Spania, Claudio Esteva-Fabregat, întors în ţară după exilul din Mexic, fondează şcoala de studii antropologice de la Madrid, apoi cea de la Barcelona". Catedra de la Madrid a fost preluată de Carmelo Lison Tolosana, care şi-a făcut studiile la Universitatea

[10] F. Zonabend (1999) [W80], *La memoire longue. Temps et lustoires au village.* Paris. Jean-Michel Place.

[11] C. Esteva-Fabregat (1996). ..Ethnology, FolkCultuve andSpanish Anthropology". *Etimologia Europaea.* XXVI. *2,* pp. 111-122.

din Oxford. Amîndoi deschid calea formării unei noi generații de antropologi specializați în studierea societăților contemporane, a identităților, ritualurilor, fenomenelor urbane, a naționalismelor etc. Etnologia din Portugalia cunoaște de asemenea o reînnoire strălucită prin lucrările lui Joao de Pina Cabrai despre populația din Minho sau ale lui Brian Juan O'Neill despre Tras-Os-Montes[12], ambii formați la școala antropologică engleză.

In Italia, studiile europeniste prezintă mai multe trăsături originale. Țară care și-a înfăptuit tîrziu unitatea — în comparație cu alte națiuni europene —, ea a avut un imperiu colonial mic și efemer, astfel încît etnologia celuilalt nu a constituit motorul descoperirii etnologiei sinelui: aceasta din urmă a luat avînt imediat după război, o dată cu descoperirea unei Italii divizată în două. Unui Nord modern, raționalist, integrat în curentul ideilor europene i se opunea Sudul, Mezzogiorno, unde se descoperea o cultură specifică caracterizată prin rolul rudeniei, importanța magiei și a relgiei. Etnologia italiană —denumită „demologie" pentru a rezista răspîndirii lui „cultural anthropology" americane — s-a angajat în studierea acestei alterități autohtone, aplicînd schema marxistă. Într-un demers inspirat din lucrările lui Antonio Gramsci asupra culturilor subalterne, Ernesto de Martino arată că aceste tradiții, marginale față de societatea modernă din Nord și de religia catolică, nu erau nicidecum niște vestigii, ci produsul „mizeriei psihologice și culturale în sînul populației rurale a Sudului exclusă și exploatată de instituțiile feudale latifundiare și abandonată într-o situație de izolare multiseculară", spune Victor Lanternari. Unul din eseurile sale cele mai cunoscute, „Pămîntul remuşcării" (1966) studiază credința și „tarentismul", rit la care recurg femeile afectate de diverse boli de tip psihic atribuite mușcăturii unui șarpe veninos.

2.3. Europa văzută de anglo-saxoni

Cunoașterea etnologică a Europei nu s-a clădit numai cu ajutorul etnologiei sinelui. Desfășurîndu-și cercetările în marginile acesteia, antropologia socială a căutat în ea exotism și alteritate, așa cum a făcut Julian Pitt-Rivers într-un sat andaluz situat la poalele Sierrei Nevada (1954) sau Edward Banfield în Italia (1959). John Cole și Eric Wolf realizează un studiu despre două sate italiene din sudul Tirolului, St.-Felix din provincia Bolzano și vecinul său, Tret, care aparține regiunii Trento, primul de limbă germană, cel de al doilea de limbă romanșă. Alegînd aceste sate alpine, scriu autorii, „am urmat înclinația tradițională a antropologiei" pentru studiul situațiilor relativ izolate și „intacte" (p. 7). Această lucrare, al cărei interes rezidă tocmai în compararea diferitelor sisteme de moștenire, se întemeiază pe ideea că organizarea socială a anilor cincizeci și șaizeci vine din noaptea timpurilor, neschimbată, fără a suferi vreo influență exterioară[13].

f I. de Pina Cabrai (1986). *Sons ofAdam, Daughters ofEve. The Peasant Worldview ofthe Alto Minho.* Oxford, Clarendon Press ; B. J. O'Neill (1987). *Social Inequality in a Portuguese Hamlet. Land, late marriage and bastardy (1870-1978),* Cambridge, Cambridge University Press.

[11].1. Cole și *E.* Wolf (1974), *77je hidden front ier. Ecology and etimicity in an Alpine valley,* New York, Aeademic Press; astfel. .„nu există turiști, ci doar o mînă de vizitatori estivali a căror prezență nu este nicidecum susceptibilă de a schimba sau de a restructura în mod radical modurile de viață locale'" (p. 7).

în realitate, s-a constatat că în anii ce au urmat celui de al doilea război mondial Alpii au cunoscut o perioadă de descreştere demografică şi economică, între perioadele de înflorire din secolul al XVIII-lea şi reînnoirea economică produsă în anii 1970 datorită turismului pentru practicarea skiului.

„Zadruga" sîrbă şi croată, tip de familie lărgită şi colectivistă, atrage de asemenea atenţia prin arhaismul ei ; astfel, ea a atras atenţia unor antropologi americani precum Eugene Hammel sau Joel Halpern, acesta din urmă făcînd celebru oraşul Orasac datorită faptului că l-a supus unei observaţii continue începînd din anii 1960[14].

In anii 1970, un antropolog englez[15] venit să studieze mişcările bretone, în special cea care viza reînnoirea învăţării limbii, se mai mira încă de a nu găsi în colţurile cele mai îndepărtate ale provinciei Finistere ţărani în saboţi, ci ferme moderne şi focare de dinamism economic şi cultural!

2.4. *„y4nthropology at home"*

Studiile europeniste au avut o soartă cu totul diferită în Marea Britanie, leagănul antropologiei sociale, care a ignorat cu desăvîrşire mişcarea folcloriştilor.

„Community" sau „village studies" nu ţineau de antropologia ca ştiinţă despre Ceilalţi: „Subiecţii studiaţi vorbeau într-o limbă ce putea fi recunoscută ca fiind limba engleză; ei trăiau în interiorul frontierelor naţionale şi urmăreau aceleaşi programe de televiziune ca antropologii. Nu păreau să aibă comportamente atît de complexe, încît să necesite darurile interpretative ale acestora din urmă". In acest caz, cum puteau ei să fie „alţii"? se întreabă Anthony Cohen[16]. Diviziunile instituţionale au făcut de asemenea ca numeroase lucrări din domeniul etnologiei realizate în celălalte ţări ale Europei să-şi găsească în Anglia un corespondent în sociologie (de exemplu lucrările despre sport).

Promotor al unei antropologii sociale „at home" (Anthony Jackson, 1987), Anthony Cohen a studiat fenomenele identitare în insula Whalsay în acelaşi fel ca în comunităţile locale marcate de mobilitatea socială şi de fluxul continuu între oraş şi sat, atît de specific Marii Britanii[17].

Marilyn Strathern, autoarea unor lucrări despre papuaşi, a făcut primii paşi, asemenea multor altor ucenici etnologi, pe un teren englez, la Elmdon, în Essex, locul de reşedinţă al unor profesori de antropologie de la Cambridge, printre care Edmund Leach sau Audrey Richards. I s-a cerut să reflecteze asupra legăturilor sociale din acel sat. La

[14] J. Halpern (1968), *A Serbian village. Social and cultural change in a Iugoslav community.,* New York ; E. Hammel (1972). „The zadruga as a process". în Peter Laslett şi Richard Wall (ed.), *Household and Family inpast time,* Cambridge, Cambridge University Press, pp. 335-373.

[15] M. Macdonald (1989).,, *We are not Frenchl* ". *Language, culture and identity in Brittany.* Londra şi New York, Routledge.

"'A. Cohen (1989), ..Latradition britannique et laquestion de l'autre". în Martine Segalen (dir.), *L'Autre et le semblable.* Paris. Presses du CNRS, pp. 35-51.

[17] A. Cohen (1987), *Whalsay. Symbol, segment and boundaiy in a Shetland Island Community.* Manchesler. Manchesler University Press : A. Cohen (1982). *Belonging. Identity and social organisation in British rural cultures,* Manchester, Manchester University Press.

Elmdon rudenia reprezintă mai ales un discurs ce oferă o bază de integrare celor cîteva vechi familii confruntate cu străinii, cu acei profesori sau cadre superioare, modele ale unei reuşite sociale pe care ele nu au putut să o atingă niciodată. A se percepe pe sine ca un „adevărat elmdonian" constituie un mijloc de a-şi nega marginalitatea socială în raport cu cei nou veniţi[18].

3. ETNOLOGIILE SINELUI ÎN EUROPA : O MANTIE DE ARLECHIN

3.1. Dezvoltarea instituţională şi denumirile

Anii 1970 şi 1980 sînt marcaţi de dezvoltarea unor locuri instituţionale de cercetare şi de învăţămînt. Pentru a marca simbolic ruptura cu marile anchete şi colectări, anumite catedre sînt rebotezate : în Suedia se trece de la *Folklivsforksning* la *European ethnology*. In Scandinavia ia naştere un curent puternic de etnologie a sinelui, inspirat de antropologia anglo-saxonă prin intermediul lucrărilor lui Frederik Barth, punîndu-se accentul pe studierea relaţiilor sociale în sînul cărora „oamenii îşi creează şi îşi recreează în permanenţă societatea"[19]. Pe lîngă studiile despre comunităţile de ţărani sau pescari, interesate în primul rînd de condiţiile de muncă, de relaţiile între sexe, de funcţionarea căminului, s-a dezvoltat o etnologie a modurilor de viaţă care transcende diviziunea între urban şi rural.

In Germania, *Volkskunde,* care s-a compromis cu nazismul, a fost abandonat. „Abscheid von Volksleben" (Adio vieţii populare) a devenit un leitmotiv, în timp ce studierii poporului i s-a substituit termenul de „Ştiinţă empirică a culturii" *{Empirische Kulturwissenschaft)*. Acest curent ia naştere Ia Tubingen, cu lucrările lui Herman Bausinger deschise spre studiul lumii contemporane prin evidenţierea complexităţii terenurilor culturale şi a importanţei contextualizării (1987).

Schimbările denumirilor sînt caracteristice de asemenea catedrelor din Europa centrală după căderea comunismului: ele îşi revendică acum apartenenţa la antropologie şi la etnografia culturală. Asocierea celor doi termeni reprezintă un mod de a se înscrie într-o moştenire, revendicînd totodată o nouă orientare ; este cazul departamentului de la Liubljana în Slovenia şi al celui de la Varşovia în Polonia. Cu toate acestea, termenul „etnologie" este respins uneori deoarece evocă problemele etnicităţii şi ale frontierelor, cu toate consecinţele sîngeroase ce se mai observă încă în Balcani la începutul secolului XXI.

[is] M. Strathern (1981). *Kinship at ihe Core : an antlvopology of Elmdon, Esse.x,* Cambridge. Cambridge University Press.

? M. Gullestad (1991), „Petits faits el grands problcmes. L'anthropologie de la societe scandinave contemporaine". *Terrain.* 19. octombrie, p. 128.

3.2. Dispersarea întrebărilor

începînd din anii 1980, cea mai mare parte a cercetărilor etnologice avînd drept obiect Europa s-au deschis spre noi tematici pentru a dezvolta o etnologie a societăţii contemporane, care să-i ia în considerare complexitatea şi să se articuleze cu alte discipline ca istoria şi sociologia. Numeroşi etnologi exotizanţi şi-au văzut închise terenurile de anchetă din Africa, din Orientul Mijlociu şi din Asia, s-au reconvertit la terenurile europene unde au făcut primii paşi. Fără a putea evalua efectul acestor „reîntoarceri", se poate observa că ele au contribuit la vivacitatea disciplinei care se bucură de o mare diversitate : metoda rămîne fără îndoială cel mai mic numitor comun.

Schimbarea socială, economică şi culturală, migraţiile, reînnoirile religioase şi rituale dar şi prăbuşirea regimurilor comuniste şi construcţia politică a Europei contribuie de asemenea la a reda o nouă actualitate temei identităţilor.

De altfel, nu se ştie cu precizie dacă cea care trebuie subliniată este noutatea unei teme sau, dimpotrivă, continuitatea ei. Astfel, lucrările asupra culturii materiale, fundamentale pentru disciplină pretutindeni în Europa, au avut de înfruntat timp de treizeci de ani concurenţa etnologiei simbolismului; ele cunosc astăzi o puternică renaştere, reînnoind perspectivele deschise de A. Leroi-Gourhan, întrucît obiectele sînt acum produse în cadrul producţiei de masă. Se va manifesta un interes sporit pentru consum, pentru fenomenele de „shopping" precum şi pentru procesele de apropriere a obiectelor[20]. Ruralul a încetat de multă vreme să mai fie primitiv, sălbatic sau arhaic — dacă a fost vreodată; el devine o forţă foarte vizibilă pe scena naţională, într-o lume ce se recompune constant din punct de vedere sociologic şi într-un mediu social zguduit de grave crize şi mişcări politice : de fiecare dată cînd o cooperativă fructiferă îşi împrăştie corcodușele în faţa prefecturii din Nancy, televiziunea prezintă imaginile cu aceeaşi fidelitate ca incendierea maşinilor în cartierele periferice. Ruptura între o etnologie a oraşului şi o etnologie a lumii rurale, care apărea la un moment dat drept nouă *(cf.* numărul deschizător de drumuri consacrat acestor subiecte în 1982 de revista *Ethnologie franqaise),* este astăzi perimată, întrucît mişcările populaţiei sînt la fel de constante ca mişcările ideilor.

în toate etnologiile europene, etnologia sinelui marchează, aşa cum spune Bromberger, o „înălţare spre studiul societăţii reale"[21], iar privirea încetează să se aplece asupra perifericuluipentru a încerca să atingă o etnologie a „centrului".

Un centru care se numeşte război în ţările din fosta Iugoslavie, unde o echipă de tineri etnologi de la Institutul de etnologie din Zagreb, formaţi la şcoala difuzionismului, la departamentul de etnologie al universităţii, nu a ezitat să se lanseze într-o etnologie a războiului în Croaţia : acest demers este influenţat de postmodernismul de tip american,

[a'"] M. Segalen şi C. Bromberger (dir.) (1996). „Culture materielle et modernite". *Ethnologie francaise,* XXVI. 1 : D. Miller (ed.) (1998), *Material cultures. Why some things matter.* Londra, UCL Press.

[21] C. Bromberger (1997), „!./ethnologie de la France et ses nouveaux objets. Crise. lâtonnemenl et jouvence d'une discipline derangeante", *Ethnologie*//Ymţciise.XXVH. r>.p.229.

în care etnologul se încorporează în observaţia sa şi revendică un mod de cunoaştere sensibil[22].

Dar acest centru este atins şi prin chestiuni ce pot părea minore. Pasiunile obişnuite pentru alergare, vînătoare sau cursele de tauri aruncă o lumină asupra funcţionării societăţilor locale sau a unor grupuri sociale specifice, în raporturile lor cu societatea înglobantă. De ce fotbalul se bucură de o atît de mare preţuire populară? Cercetările întreprinse în Franţa şi în Italia[23] explică ce anume spune acest sport despre societate, dincolo de joc. Meciurile sînt suporturi ale identificării locale sau naţionale, ele constituie universuri simbolice înrudite cu o formă de religie laică.

O etnologie a politicului îşi găseşte locul alături de o sociologie a instituţiilor: pot fi observate practicile teritorializate, rolul localului, ceremoniile publice care sînt adevărate ritualuri de instituire (Abeles, 1989,1992).

Astăzi turismul este şi el luat în calcul — deşi fenomenul i-a părut întotdeauna abject etnologului ce se considera garantul autenticului împotriva gustului vulgar al unui vizitator grăbit, vinovat de a-l denatura. Etnologii au arătat, la Malta de pildă[24], că turiştii nu erau întotdeauna cauza dispariţiei faptelor rituale şi a culturilor, ci ajutau uneori la crearea de noi identităţi ; sub influenţa lor, în Andaluzia se produce o exacerbare a dramaturgiei Calvarului[25].

3.3. Mişcarea de patrimonializare

Una din problemele tratate de etnologia contemporană şi care apare ca un fenomen de „societate" este problema patrimonializării legată de proliferarea muzeelor în anii 1980, muzee cu identitate locală ce se deschid acolo unde activitatea oamenilor în societate încetează. Muzeele de etnologie în curs de constituire în ţările altădată colonizate sau în cadrul minorităţilor din anumite state (în Asia, America de Nord şi de Sud) ar putea profita de pe urma discuţiilor ce au avut loc în Europa cu ocazia creării muzeelor numite ale societăţii şi a altor eco-muzee. In realitate, regăsim astăzi în aceste ţări aceleaşi întrebări care se pun la noi de vreo douăzeci de ani încoace, cu privire la celălalt şi la sine, la construirea în scopuri politice a identităţilor de către autohtoni, la utilizarea prezentărilor destinate unor categorii variate de public, atît vizitatori locali cît şi turişti.

[21] R. Jambresic-Kirin şi M. Povrzanovic (ed.) (1996), *War, exile, eveiyday life. Cultural perspeclives,* Zagreb.

[3] C. Bromberger (1995), (cu colaborarea lui A. Hayot şi J.-M. Mariotini), *Le match defootball. Etimologie d'une passion partisane ă Marseille, Naples et Turin,* Paris. Maison des Sciences de rilomme ; A. Signorelli (1994), „Territoires : Ies *ţifosi,* Tequipe et la cite'", *Etimologie francaise,* XXV, *Italia, regards d'anthropologues italiens.* pp. 615-628.

-[4].1. Boissevain (1997). „Ritual, tourism and cultural commoditization in Malta : Culture by the pound?". in T. Sehvyn (ed.). *The tourist image.* Chichester, John Wiley and Sons, pp. 105-121.

[:]" .l. Gonzalez Alcantud(2000). ..Andalousie : le double regard", *Etimologie francaise,* XXX. 2. pp. 271 — 282.

Etnologilor li se cere să ofere documentele necesare acestor prezentări, dar şi să împiedice muzeele să devină prizonierele unor prezentări narcisice. Ei trebuie să dezvăluie totodată instrumentalizarea tradiţiilor de către politic. Astfel, Serbia a sărbătorit în 1987 bicentenarul naşterii lui Vuk Karadzic, un folclorist rapsod al naţiunii sîrbe, tocmai în momentul în care aveau loc alegeri multipartite după 45 de ani de domnie a partidului unic. Reînnoirea ideologiei culturii populare realizată de Vuk în secolul al XlX-lea a fost pusă în slujba mişcării naţionaliste sîrbe — conchidea un etnolog croat care se dovedea a poseda darul premoniţiei[26].

Etnologii trebuie să ştie şi să poată rezista injoncţiunii politicii de legitimare a „tradiţiilor autentice" în noile naţiuni din Europa Centrală şi de Sud-Est. Dunja Rithman-Augustin, care a contribuit mai mult decît alţii la apariţia unei etnologii a realului în Croaţia, povesteşte cum a fost chemată, în calitate de specialistă în tradiţii, să certifice în cadrul unor programe ale televiziunii de stat folosirea cutărui sau cutărui nume pentru a desemna personajul lui Moş Crăciun, a cărui sărbătorire cunoaşte la Zagreb o mare reînnoire în anii post-comunişti[27].

4. PENTRU O ETNOLOGIE EUROPEANĂ

Tentativa de a construi o etnologie europeană nu este de dată recentă. în anii 1930, această ambiţie fusese ilustrată de redactarea unui Atlas istoric al Europei. Dar, în pofida existenţei unor societăţi profesionale internaţionale (de exemplu SIEF şi, mai recent, EASA[28]) şi datorită schimbării paradigmelor, o etnologie a Europei a rămas multă vreme o dorinţă pioasă.

4.1. Cei doi poli ai comparaţiei

Pînăîn anii 1980 s-au cristalizat doi poli, unul privind studiul grupurilor domestice, celălalt privind existenţa unei arii culturale, aceea a Mediteranei.

Primul dintre aceşti poli, aparţinînd unui demers interdisciplinar, asocia demografia, istoria şi antropologia, pornind de la cercetările stimulate în întreaga Europă de *Cambridge Group for Population and Social Slructure*[29]. Reproducerea grupurilor domestice, articularea lor cu modurile de moştenire, cu sistemele de căsătorie, integrarea

[26] D. Rithman-Augustin (1989), „Vuk Karadzic : Past and Present or On the History of Folk Culture'", *Folklore and Historical Process,* Zagreb, 1989. p. 85.

[27] D. Rithman-Augustin (1995). „VtCtims and heroes. Between ethnic values and Construction of Identity". *Etimologia Europaea.* 25. pp. 61-67.

[28] Societatea internaţională de Etnologie şi Folclor: Asociaţia europeană a antropologilor sociali, creată în 1989. care reuneşte studiile europeniste într-un cadru comparatist mondial.

[2V] P. Laslett şi R. Wall (ed.) (1972). *Household and family past time.* Cambridge, Cambridge University Press.

lor în sistemele agriculturale și, mai general, socio-economice au fost studiate în toate țările din Europa, sub forma unor monografii localizate, încadrate în sînul încercărilor de a crea vaste sinteze tipologice, dintre care cea mai remarcabilă rămîne aceea a lui Georges Augustins (1989) (c/ capitolul 4).

Reînnoirea etnologiilor Europei de Sud a urmat adesea aceste căi; dacă tipologiile formelor familiale ale Europei propuse de Peter Laslett sau de alții sînt, la urma urmei, puțin convingătoare datorită caracterului lor reductor, ele au contribuit totuși la crearea unui spațiu european de dezbatere privind aria mediteraneană.

Primii antropologi anglo-saxoni construiesc o etnologie a Mediteranei întemeiată pe paradigmele unei culturi particulare, cea a „onoarei și a rușinii" (John Peristiany, 1965, John Davis, 1977), sinteze ce vor fi repuse în discuție atunci cînd se vor înmulți studiile despre structurile familiale și modurile de devoluțiune a bunurilor, foarte diferite în țările din jurul Mediteranei[30].

Înrudirea spirituală, nășia, cumetria constituie obiectul unor manipulări simbolice care se manifestă cu deosebită vigoare în această arie: sistemele denumirilor, atributele identitare ce îl marchează pe fiecare, interdicțiile de căsătorie sînt abordate dintr-o perspectivă regională în Franța meridională[31], în Sicilia sau în alte locuri din Italia[32].

Studiul structurii gospodăriilor continuă să reunească demersurile colective, mai ales în Europa Centrală, sub conducerea departamentului universitar din Graz, în Austria, unde cercetarea istorică se sprijină pe antropologia culturală pentru a studia structurile sociale patriarhale din Balcani, de pildă celebra „zadruga" sîrbo-croată explorată în anii șaizeci de Hammel și Halpern. Această paradigmă arhetipică se află totuși în curs de revizuire[33].

Definiția noțiunii de Mediterana implică și alte mize la începutul secolului XXI: nu se mai pune problema de a o concepe ca o arie culturală ale cărei frontiere urmează a fi stabilite, ci mai degrabă ca un spațiu cu geometrie variabilă ; ea este concepută mai mult ca un laborator de cercetări comparatiste, unde se confruntă obiceiurile culturale ale populațiilor și tradițiile studierii lor.

4.2. A compara procesele de construcție simbolică a culturilor naționale

Timp îndelungat, studiile europeniste s-au caracterizat prin studierea marginilor și a „micului", ignorînd marile procese care constituie esența Europei, loc al apariției industrializării și capitalismului, al urbanizării, al organizării producției și comerțului, al conflictelor de clasă și al formării statelor-națiune.

Mai mult, folosirea cadrului structuro-funcționalist elaborat pentru societățile africane, cu ideile sale de echilibru, de reciprocitate, de persoane morale s-a dovedit puțin utilă

[30] P. P. Viazzo (1988) *UpLand comrminities. Environment, population and social structure,* Cambridge, Cambridge University Press..

[31] A. Fine (1994), *Parrains, marraines. La parente spirituelle en Europe.* Paris, Fayard.

[32] S. d'Onofrio (2000). „Identite et parentes en Sicile", *L 'Homme.* 154-155, pp. 225-240.

[33] J. Capo Smegac (1996), „New evidence and old theories : multiple family households in Northern Croația'". *Continuity and Change,* 11,3, pp. 375-398.

pentru studiul societăţilor europene. Refugiindu-se în sate, antropologii au „tribalizat" Europa[34]. Antropologia Europei trebuia să se intereseze de legăturile între diferitele niveluri de organizare, localul, regionalul şi naţionalul, ceea ce implica o nouă alianţă cu istoria şi ştiinţa politică.

In sfîrşit, exceptînd tematicile evocate mai sus, studiile europeniste nu s-au pretat la demersuri comparatiste decît punctual: întîlniri privind identitatea, etnologia urbană, rudenia. A discuta în jurul unei teme comune conduce totodată cel mai adesea la a constata diferenţele mai degrabă decît convergenţele pe care s-ar putea edifica o teorie.

Studiul construcţiei culturilor naţionale este una dintre temele care deschide calea spre o adevărată întreprindere comparatistă. De fapt nici aici nu se poate vorbi de inovaţie atîta timp cît cea tratată cu concepte noi este o idee veche, aflată la baza multor întreprinderi folclorice. Interesul pentru aceste chestiuni a fost stimulat de schimbările politice intervenite în anii 1980 : căderea zidului Berlinului, reînnoirea etnicităţilor în Europa Centrală ca urmare a prăbuşirii regimurilor comuniste, dar şi diversificarea componenţei populaţiilor în ţările cu identitate naţională compactă, cum ar fi Franţa.

Analizînd „antropologia construcţiei faptului naţional", George Stocking constată că o astfel de cercetare trimite la o activitate „self-reflexive" şi invită la o reconsiderare a rolului folcloristului, a cărui muncă este parţial responsabilă de construcţia unui sentiment identitar[35]. în acest sens, una dintre întreprinderile cele mai originale privind rolul culturii populare în construcţia unei culturi moderne şi omogene a fost realizată în Suedia de către Orvar Lofgren şi Jonas Frykman (1987). Unificarea societăţii suedeze în jurul unor valori comune, dintre care statul-providenţă este unul din punctele de convergenţă, reprezintă rodul unui proces istoric şi invită la examinarea simbolurilor sale. Sprijinindu-se pe o anchetă istorică critică, autorii explorează formarea, în cursul perioadei 1880-1910, a unei culturi burgheze care se va folosi de cultura populară pentru a şi-o pune în valoare pe a sa, în scopul de a-şi asigura dominaţia: aşa cum se poate constata, demersul lor nu este străin de acela al lui Antonio Gramsci. Reprezentările lumii ţărăneşti — adică noţiunile de curat şi de murdar, concepţiile despre familie —, deşi descrise sub aspectul lor pitoresc, au servit prin contrast la glorificarea culturii burgheze.

La fel, studiul construcţiei naţiunii maghiare, divizată între Vest şi Est, dezvăluie ciocnirile între simboluri[36]. într-adevăr, aici se înfruntă două concepţii despre naţiune : statul-naţiune, sub regimul Habsburgilor, includea în acelaşi timp pe maghiari şi non-maghiari, afirmînd ideea unui dublu nivel de apartenenţă, unul avîndu-şi rădăcina în comunitatea de limbă iar celălalt identificîndu-se cu statul. Un prim curent de reprezentări se întemeiază pe un concept teritorial: statul-naţiune maghiar se construia prin extinderea dreptului de cetăţenie asupra unor minorităţi germane, române, slovace, croate. în

[4] J. Boissevain (1977), ..Tovvards a social anthropology of Europe". în J. Boissevain şi E. Friedl (ed.), *Bevond the communitv: social processes in Europe.* Haga. department of Education and Science, pp. 9-17.

[5] G. Stocking (1982), „Afterword : a view from the Center, *Etlmos,* 57, pp. 172-186.

* T. Hofer (1991). „Constructions of the «Folk Cultural Heritage» in Hungary and Rival versions of National ldentity", *Etimologia Europaea,* 21, pp. 145-170.

această accepțiune, Ungaria de la sfîrșitul secolului al XlX-lea se clădește pe multi-etnicitate, revendicată de clasele burgheze de la Budapesta în rîndul cărora cîntecele, costumele și dansurile românești, slovace sau croate se bucurau de un mare succes. Aceasta nu exclude un al doilea curent, care face din unguri singurii reprezentanți ai purității etnice naționale și depozitarii națiunii.

Construcția unei națiuni unice a rămas incompletă în Ungaria, cu o viziune dublă și cu un dublu centru de aculturație și de asimilare, proprii atît elitelor cît și claselor de mijloc. Ungurii se identifică fie cu descendenții nomazilor orientali, fie cu reprezentanții cei mai orientali ai Occidentului creștin și ai civilizației europene. Astfel, ei îi celebrează pe Sfintul Ștefan și pe Arpad, două figuri emblematice opuse. Sfintul Ștefan este primul suveran al Ungariei și primul sfînt; cît despre căpitanul medieval Arpad, i se atribuie o filiație cu Attila, șeful hunilor. Aceste două figuri reprezintă valori diferite și întrupează rînd pe rînd Estul împotriva Vestului, naționalismele împotriva Habsburgilor, protestantismul împotriva catolicismului etc.[37].

Cu referințe total diferite, Portugalia a căutat să integreze căutarea unei identități naționale în particularismele locale prin intermediul unui simbol: este vorba de manifestarea lui *Saudade,* termen ce se traduce prin „dor de țară", „nostalgie", absență regretată a cuiva sau a ceva iubit, „amintire și nostalgie a unei stări de fericire trecute" care încarnează singularitatea lusitană. Poeții au continuat demersul etnologilor, aplicînd termenului „o concepție etnogenealogică" și făcînd din *saudade* „creația colectivă și foarte veche a poporului portughez, avîndu-și obîrșia în epoca mitică a lusitanilor"[38].

Conținutul polisemie al termenului i-a permis să supraviețuiască tulburărilor politice și chiar să fie recuperat de regimul salazarist, care a durat din 1926 pînă în 1974 ; ministrul propagandei din acea vreme l-a folosit chiar în mod frecvent, mai ales pentru a celebra unitatea regăsită între Portugalia și Brazilia. Termenul a contribuit apoi la fixarea unui gen muzical particular,/ado, care s-a instaurat ca o figură emblematică a Portugaliei, tocmai prin intermediul mișcărilor de populație, fie că era vorba de turiștii care vizitau întotdeauna o casă de fado sau de emigranții ce își cîntau astfel dorul de țară și legăturile indestructibile cu ea. După revoluția din 1974, unii autori au subliniat caracterul negativ al conținutului nostalgic al noțiunii, într-o perioadă în care Portugalia se străduia să intre în comunitatea europeană.

Dacă majoritatea acestor autori se referă la lucrările lui Benedict Anderson care tratează națiunea ca o „imagined community" (1983), o utopie ce trimite totuși la ceva real, cum spune Durkheim, etnologii trebuie să se situeze în raport cu lucrările politologilor,

[37] K. Sinko (1989), „Arpad versus Saint Istvan. Competing heroes and Competing interests in Figurative representation of Hungarian History", *Etimologia Europaea,* 1989, XIX, pp. 67-83 ; o altă cale urmată frecvent în etimologia europeană a sinelui este studierea eroilor naționali și a ceea ce li se cere să încarneze *(cf.* pentru Polonia Z. Sokolewicz (1991), „National heroes and național mythology in the XIX" and XX century Poland", *Etimologia Europaea.* 21. pp. 125-136 ; pentru Serbia și Croația, D. Rithman-Augustin (1995), „Victims and heroes. Between ethnic values and Construction of Identity"', *Etimologia Europaea.* 25, pp. 61-67).

* J. Leal (1999), „Saudade. la construction d'un symbole. «Caractere național» et identite naționale"". *Etimologie francaise,* XXXIX, 2, p. 181.

cum ar fi acelea ale lui Ernst Gellner (1989), conform căruia cea mai bună explicaţie a problematicii naţionalitare se află în cîmpul economicului *(cf.* capitolul 2).

După Josep llobera, proiectul unei teorii a naţionalismelor în Europa implică trei obiective : „(a) studiul sentimentelor subiective ale identităţii naţionale, precum şi elementele unei conştiinţe ce trebuie să le fie asociată ; (b) o povestire a genezei şi a evoluţiei ideii de naţiune din perioada medievală pînă în timpurile modeme; (c) o explicaţie spatio-temporală a diverselor structuri (ideologii şi mişcări) ale naţionalismelor în secolele XIX şi XX"[39].

4.3. Politicul şi cultura europeană

Cum poate fi gîndită „o" etnologie a unui spaţiu care suscită atîtea întrebări? Se poate oare fundamenta studiul Europei pe paradigma ariei culturale, contestată de altfel în etnologia exoticului? Şi, mai întîi, care Europă, cea a Vestului şi/sau cea a Estului? Cum să fie tratată Europa ca o entitate sau chiar ca o unitate?

După Goddard, Llobera şi Shore[40] există astăzi două motive principale pentru a considera Europa o unitate : interdependenţa economică sporită între diferite state, creşterea schimburilor de informaţie ca urmare a dezvoltării comunicării de masă, dar şi a schimburilor legate de turism şi de muncă. Poate că factorul cel mai semnificativ specific Europei este integrarea crescîndă la nivel politic, prin intermediul unor acorduri şi tratate, precum şi impulsul dat unei standardizări legislative şi instituţionale. Dar integrarea în comunitatea europeană va constitui oare catalizatorul unei mai mari omogenităţi în sînul Europei sau va contribui la exacerbarea diferenţelor? Oricare ar fi răspunsul la această întrebare, conceptul Europa reprezintă un obiect semnificant al investigaţiei antropologice, dacă se încearcă o analiză a apariţiei cetăţeniilor şi a solidarităţilor de natură diferită şi la diferite niveluri.

Unii sînt mai degrabă pesimişti, de exemplu atunci cînd iau în sens literal expresia „comunitate europeană" şi vor să-i înţeleagă conţinutul. Europa apare lipsită de toate elementele care deschid calea construcţiei unei identităţi colective : un imaginar sărac, fără istorie şi teritoriu. Această comunitate europeană oferă imaginea opusă a ceea ce caracterizează în bine şi în rău statul-naţiune : absenţa unui patrimoniu şi a unei limbi comune, a unui trecut colectiv eventual reinventat sau în orice caz reapropriat[41].

Ceea ce se numeşte „construcţia europeană" (termen intraductibil de altfel în engleză) suferă de un deficit demografic, care este de fapt un deficit cultural. Nu există

[39] J. Llobera (1994). „Anthropological approaches to the study of Naţionalism in Europe. The work of Van Gennep and Mauss", în V. Goddard, J. R. Llobera şi C. Shore (ed.), *The anthropology of Europe. Identities and boundaries in conflict,* Oxford, Providence, Berg. p. 109.

[40] V. Goddard, J. Llobera şi C. Shore (ed.) (1994). *The anthropology of Europe. Identity and boundaries in conflict.* Oxford. Providence, Berg. p. 24 : vezi şi S. Macdonald (ed.) (1993). *Inside European Identities. Ethnography in Western Europe,* Providence, Oxford, Berg.

[41] M. Abeles (1996). .„La communaute europeenne : une perspective anthropologique". *Social anthropology..* 4, pp. 40-44.

un „popor european" purtător al unei „identități europene" și care să poată rivaliza cu naționalismele[42].

Anchetele antropologice pe lîngă Parlamentul Uniunii europene exlică rațiunile acestei situații: „Europeanul nu subsumează naționalul, așa cum naționalul subsumează localul în diferite țări". în contextele naționale, politicul este ancorat în istorie și în teritoriu — în timp ce se observă „o deteritorializare a practicilor comunitare, cea mai bună expresie a acestui fenomen fiind nomadismul parlamentarilor care se deplasează în permanență între Strasbourg și Bruxelles, atunci cînd nu organizează reuniuni în cele patru colțuri ale Europei"[43].

Dacă integrarea se află în pană, mai ales din cauza modului de funcționare al instituțiilor europene însele, există alte căi prin care se pot cristaliza identitățile colective. Desigur, aceste căi nu trebuie căutate în trăsăturile colective — de altfel purtătoare ale șovinismului și europeano-centrismului — ca moștenirea civilizației greco-romane, creștinismul, ideile Luminilor etc, ci mai degrabă în evenimentele împărtășite cum ar fi efectele unei Cupe a Europei la fotbal, ceremoniile de la curtea Angliei cu ocazia înmormîntării unei prințese sau, în cîmpul politicului, luările de poziție comune pentru a marca dezacordul „Europei" și, în numele ei, atunci cînd un partid de extremă dreaptă intră în guvernul unei țări democratice[44].

Poate că tocmai datorită dificultăților conceptuale și metodologice cu care se confruntă, studiile europeniste sînt condamnate să mergă înainte. Lunga lor tradiție, legitimitatea de care se bucură de acum înainte constituie un atu. Prin abundența ei, etnologia Europei devine acum un izvor de reînnoire pentru „celelalte etnologii" care, dacă doresc să fie „etnologii ale realului", se văd obligate să trateze chestiuni identice.

BIBLIOGRAFIE

Evoluția cîmpului și a metodelor

L'Aubrac. Etude ethnologique, linguistique, agronomique et economique d'un etablissement humain (1970-1986), Paris, CNRS, 7 volume

Augustins G. (1989), *Comment se perpetuer? Devenir des lignees et destins des patrimoines dans Ies paysanneries europeennes,* Nanterre, Societe d'etimologie

Bausinger H. (1987), „Nouveauxterrains, nouvelles tâches, nouvelles methodes", în Chiva Isac și Jeggle Utz (sub direcția), *Ethnologies en miroir. La France et Ies pays de langue allemande,* Paris, Maison des Sciences de l'Homme, pp. 315-331

[4:] C. Shore (2000), *Building Europe. The cultural politrcs of European integration.* Londra, Routledge.

[4'] M. Abeles (2000). ..L'anthropologue. i'Europe et la Cite'", în *En substances, Te.xtes pour Erancoise Heritier.* sub direcția lui Jean-Luc .lamard. Emmanuel Terray și Mărgărita Xanthakou. Paris. 2000. pp. 508-509.

[44] în februarie 2000. partidul lui Jorg Heider, lider cunoscut pentru pozițiile sale rasiste și antisemite, intră în guvernul austriac.

Bromberger C. (1987), „Du grand au petit. Variations des echelles et des objets d'analyse dans l'histoire recente de Pethnologie de la France", în Chiva Isac şi Jeggle Utz (sub direcţia), *Ethnologies en miroir. La France et Ies pays de langue allemande,* Paris, Maison des Sciences de l'Homme, pp. 67-94

Jackson A. (ed.) (1987), *Anthropology at Home,* Londra şi New York, Tavistock Publications

Maget M. (1953), *Ethnographie metropolitaine. Guide d'etude directe des comportements culturels,* Paris, Civilisations du Sud, 268 p.

Van Gennep A. (1909), *Les rites de passage aujourd'hui,* Paris, Nourry

— (1943-1946), *Manuel de folklore franqais cotemporain,* Paris, A. Picard

Cîteva monografii

Abeles M. (1989), *Jours tranquilles en 89 ; ethnologie politique d'un departement francais,* Paris, Odile Jacob

Bernot L., Blancart R. (1995) [1953], *Nouville, un village jranqais,* Paris, Editions des Archives contemporaines

De Martino E. (1966) [1961], *La terre du remords,* Paris

Favret-Saada J. (1977), *Les mots, la mort, les sorts,* Paris, Gallimard

Jolas T., Pingaud M. C, Verdier Y., Zonabend F. (1990), *Une campagne voisine, Minot, un village bourguignon,* Paris, Maison des Sciences de l'Homme

Le Wita B. (1988), *Ni vue, ni connue. Approche ethnographique de la culture bourgeoise,* Paris, Maison des Sciences de l'Homme

Lofgren O., Frykman J. (1987), *Culture Builders : an Historical anthropology of middle-class life,* New Brunswick, Rutgers University Press

Petonnet C. (1979), *On est tous dans le brouillard, ethnologie des banlieues,* Paris, Galilee

Pitt-Rivers J. A. (1954), *The people ofthe Sierra,* Londra şi Chicago, The University of Chicago Press

Verdier Y. (1979), *Facons de dire, facons defaire,* Paris, Gallimard

Capitolul 13

Etnologia lumii arabe

Raymond Jamous

1. INTRODUCERE

Raţiunile demarării tardive a cercetărilor etnologice în aceste regiuni faţă de cele din Africa sau din Oceania sînt multiple. Terenul intelectual, mai întîi, era ocupat de orientaliști, specialiști în textele teologice, juridice, filosofice sau mistice, de istorici și de politologi. Ei își aveau punctul de vedere și analizele lor asupra tuturor problemelor abordate, iar etnologia aflată la începuturile ei nu putea să se afirme sau să se manifeste. De altfel, pe tot parcursul perioadei coloniale, studiile privind societăţile concrete au fost realizate de administratori, de militari, de lingviști sau de misionari, care acumulau cunoștințe fragmentare despre cutare sau cutare regiune, folosind cel mai adesea interpretări învechite. A rezultat de aici o foarte slabă implantare a etnologiei lumii arabe în cercetare sau în învățămîntul universitar din Franța și putem spune să situaţia actuală este departe de a se fi ameliorat. Nu există practic nici o catedră de predare și nici un program de studii universitare. Puține echipe se concentrează asupra acestui subiect iar cercetătorii (de la CNRS sau independenți) sînt dispersați și nu lucrează împreună. In sfîrșit, nu există nici o revistă franceză de etnologie pe acest subiect și de nivel internațional (în timp ce, de multe decenii, jurnalul africaniștilor, cel al americaniștilor sau cel al oceaniștilor consacră etnologiei o mare parte din publicaţiile lor). Dispunem de foarte puține monografii de o calitate echivalentă celei a binecunoscutelor monografii consacrate Africii, Asiei sau Oceaniei. In lumea anglo—saxonă lucrurile stau puţin altfel, iar etnologia acestei regiuni a putut să se dezvolte mai bine, însă, așa cum vom vedea, cercetarea va rămîne tributară *metodelor și moâe)e)or* dabOJ'ate în alte regiuni.

La începutul anilor cincizeci, primele chestiuni de ordin teoretic au început să se profileze cu privire la așa-zisa căsătorie arabă (căsătorie preferențială cu fiica unchiului patern), latribalism și la structura segmentară, la relaţiile clientelare, la cultul sfinţilor.

Deşi abordările şi dezbaterile asupra fiecăreia dintre aceste chestiuni s-au înmulţit, cercetările s-au întemeiat pe categoriile, conceptele, modelele elaborate în alte regiuni, aşa cum este cazul, pentru teoria alianţei prin căsătorie, cu modelul segmentar al populaţiei nuer, grup nilotic african, cu perspectivele clientelismului în lumea mediteraneană şi, în sfîrşit, cu vasta literatură a sfinţilor din lumea creştină. Cu privire la fiecare dintre aceste teme s-a pus întrebarea cum s-ar putea adapta la lumea arabă noţiunea, conceptul sau modelul împrumutate : puteau fi ele extinse cu riscul unor generalizări abuzive sau trebuiau abandonate în favoarea unor concepte sau modele locale, cu preţul unui relativism prea puţin satisfăcător? Anumiţi cercetători au adoptat una sau alta dintre aceste soluţii. Alţii au preferat să combine cele două perspective într-un mod mai mult sau mai puţin explicit, în scopul elaborării unei abordări mai antropologice.

2. CĂSĂTORIA ARABĂ : ALIANŢĂ SAU STRATEGIE?

S-a glosat mult asupra acestui tip de căsătorie cu fiica fratelui tatălui (numită „bint el 'amm"), căsătorie considerată o unire preferenţială[1]. Foarte de timpuriu, acest tip de preferinţă a fost opus celui ce uneşte verii încrucişaţi. De fapt, acest contrast trebuie analizat cu mai mare precizie. El este semnificativ mai ales în contextul grupurilor cu filiaţie uniliniară. într-adevăr, în teoria alianţei prin căsătorie a lui Claude Levi-Strauss şi L. Dumont[2], unirea cu o vară încrucişată este în general cuplată cu unităţi ale liniilor de descendenţă exogame, astfel încît să nu poată exista nici o confuzie între rudele prin filiaţie şi rudele prin afinitate. Este posibil să se construiască modele coerente pe baza repetiţiei unor uniri preferenţiale între unităţi distincte, generaţie după generaţie. Dimpotrivă, în căsătoria cu vara paralelă patrilaterală, linia de descendenţă este endogamă, în sensul în care căsătoria are loc în interiorul grupului. Este posibil atunci să se stabilească legăturile interne grupului atît prin bărbaţi, cît şi prin femei. Orientarea bilaterală a acestor grupuri contrazice aşadar unifiliaţia. Repetarea căsătoriei arabe de la o generaţie la alta nu permite construirea nici unui model analog celui stabilit pentru verii încrucişaţi. Problema interpretării căsătoriei arabe se pune cu atît mai mult cu cît se au în vedere nu regulile pozitive ale alianţei prin căsătorie, ci teoria generală întemeiată pe prohibiţia incestului pe schimb şi reciprocitate. Caracterul în aparenţă scandalos al căsătoriei arabe constă în faptul că ea nu pare a se supune legăturii stabilite între aceste diferite noţiuni: prohibiţia incestului este foarte restrînsă iar căsătoria cu vara paralelă înseamnă

0 căsătorie cu aproapele, o rămînere între ai săi şi, în aceste condiţii, este greu să se vorbească de schimb şi de reciprocitate, deci să se aplice instrumentele conceptuale şi modelele levi-straussiene acestui tip de căsătorie, cel puţin la prima vedere[3].

[1] Pentru o bibliografie destul de completă asupra acestui subiect, vezi R Bonte. 1994. pp. 393-398.
- C. Levi-Strauss (1959), „Les problemes des relations de parente". în *Entretiens interdisciplinaires sur Ies societes musulmanes. Systeme de parente.* Paris. EPHE, secţia a 6-a, pp. 13-20 : L. Dumont (1971). *Introduction â deiix theories d 'anthropologie sociale. Groupes de fi Hat ion et adiance de mariage,* Paris-Haga, Mouton.

[1] P. Bonte (2000). ..L'echange est-il universel?". *l.'Homme,* 154-155. pp. 39-65.

în fața acestei dificultăți, abordările s-au situat pe două direcții opuse :

— Prima consideră căsătoriile în lumea arabă ca ținînd nu de structurile elementare ale rudeniei, ci de structurile complexe sau semi-complexe[4]. Atenția se îndreaptă nu spre regula preferențială, ci spre unirile efective realizate și, cu ajutorul modelelor statistice, se va arăta că sub aparența căsătoriei arabe există practici matrimoniale echivalente celor ce țin de căsătoria cu vara încrucișată matrilaterală[5] ; și astfel, în ciuda aparențelor, acestui tip de societate îi este propriu schimbul generalizat. Dar această interpretare nu permite înțelegerea distanței dintre regula preferențială și practica ce o contrazice.

— Cea de a doua nu ține seama de teoria levi-straussiană și propune alte interpretări ale căsătoriei arabe. F. Barth[5] a explicat această căsătorie ca pe un mijloc de a împiedica divizarea proprietății. Este o explicație funcționalistă care nu e valabilă decît dacă fata moștenește, ca și frații ei, bunurile tatălui lor, ceea ce e departe de a se întîmpla întotdeauna. Murphy și Kasdan (1959) propun o altă interpretare, subliniind că un asemenea tip de căsătorie întărește replierea în sine a segmentelor de descendență minimale, telațiile agnatice mai largi înscriindu-se într-o violență ritualizată (feud). Aceste două explicații reașază înrudirea arabă în contextul economic sau politic.

Alte interpretări consideră căsătoria cu vara paralelă, deci unirea cu cineva foarte apropiat, ca o posibilitate printre alte uniri mai îndepărtate. Și în acest caz sînt abandonate observațiile asupra rudeniei *stricto sensu,* pentru a se luaîn considerare alte dimensiuni. Va fi vorba aici de alegeri alternative, de strategie matrimonială. P. Bourdieu (1972) arată că practicile matrimoniale kabyle trebuie studiate în funcție de interesele aflate în joc și că ele sînt determinate de condițiile socio-economice și de un habitus. R. Jamous (1981) analizează căsătoria din Rif (Maroc) în funcție de ideologia locală a onoarei, singura care permite să se înțeleagă de ce este valorizată cutare sau cutare unire. El face o paralelă între relațiile de violență și relațiile de căsătorie, pentru a arăta cum acestea din urmă provin dintr-o aceeași logică.

O nouă perspectivă a fost elaborată recent de F. Fogel (1997). Pornind de la exemplul nubian, ea reconsideră raportul între filiația uniliniară și orientarea biliniară. Dacă, în acest tip de rudenie agnatică, bărbații reține numai filiația pe linie masculină, ,.uitînd femeile", acestea adoptă puncte de vedere diversificate mobilizînd diferite rețele de relații interindividuale de rudenie. Folosindu-se de relația frate - soră și integrînd mamele în filiație, ele pot, pe de o parte, să recupereze copiii proveniți dintr-o căsătorie exogamă, considerîndu-i copii de soră și căsătorindu-i în sînul liniei de descendență a mamei și, pe de altă parte, ele permit liniilor fără descendență masculină directă să se insereze în grupul agnatic. O astfel de abordare este novatoare întrucît arată cum, paradoxal, punctul

[4] C. Lcvi-Stvauss (1959). *op. cit.*

• S. Căraturi (,1989), „A propos du mariage «arabe». Discours endogames ct pratkyues exogames : 1"exemple des Rgaybat du Mord-Ouest saharien"", *L 'Homme.* 110. pp. 39-49.

[6] F.Barth (1954). „Father's Brother's Daughtel" marriage in Kurdistan". *Southwestern Journal ofAnthropology,* 10, pp. 164—171.

de vedere al femeilor nu contrazice agnaţiunea, ci, dimpotrivă, participă la ea. Mai mult, căsătoria arabă nu mai trebuie înţeleasă în funcţie de relaţia între fraţi ci şi prin intermediul relaţiei frate - soră, a cărei importanţă în lumea arabă nu este de neglijat.

3. MODELUL SEGMENTAR ŞI VIOLENŢA

Prima analiză sistematică a modelului segmentar a fost făcută cu privire la populaţia nuer, grup nilotic din Sudan, de către E. E. Evans-Pritchard (1968), urmată de cea a lui L. Bohannan cu privire la populaţia tiv din Nigeria[7]. Ideea generală este că orice societate posedă mecanisme prin care menţine legea şi ordinea, societăţile cu stat posedînd un sistem de autoritate pentru a sancţiona încălcarea regulilor; societăţile segmentare nu cunosc un sistem de autoritate centrală, grupurile însele acţionînd pentru a apăra legea sau datina.

In anii şaizeci, E. Gellner[8], filosof de formaţie, dar cu o muncă de teren în Maroc, a transpus acest model la Africa de Nord. In aceeaşi perioadă, E. Peters (1967), fost student al lui Evans-Pritchard, după ce a întreprins cercetări la beduinii din Cirenaica, după exemplul profesorului său, a formulat prima mare critică empirică a modelului segmentar. Timp de aproape douăzeci de ani, specialiştii Africii de Nord nu au încetat să se refere la analiza lui Gellner, cel mai adesea pentru a-i critica demersul[9] şi mult mai rar pentru a-i prelungi perspectiva. Ne putem întreba de ce acest model a provocat o astfel de dezbatere şi de ce în toţi aceşti ani au fost repetate aceleaşi critici împotriva lui Gellner şi a ideii segmentare. Termenii dezbaterii sînt următorii:

Mai întîi, o structură de acest gen necesită mai multe niveluri de segmentare, un nivel superior, tribul sau confederaţia de triburi, dincolo de care nu există nici un grup, şi un nivel inferior, în general casa, un segment al liniei de descendenţă sau o secţiune a teritoriului, dincoace de care diviziunile nu mai sînt guvernate de regula segmentară, între cele două există un anumit număr de niveluri intermediare. Structura în arbore necesită criterii simple de discriminare, care sînt în număr de două : principiul teritorial şi principiul filiaţiei uniliniare. In general, cele două principii sînt asociate, dedublîndu-se sau suprapunîndu-se total *(cf.* pentru exemplul beduinilor din Cirenaica, E. Peters[10]) sau parţial, principiul teritorial fiind criteriul dominant pentru nivelurile superioare şi articulîndu-se cu principiul agnatic la nivelurile inferioare *(cf.* pentru Rif marocan, R. Jamous, 1981).

[7] L. Bohannan (1958), „Political Aspects of Tiv Social Organisation", în *1.* Middleton şi D. Tait (ed.), *Tribes without Rulers. Studies in African Segmentary Systems,* Londra, Routledge and Kegan Paul. pp. 33-66.

[8] E. Gellner (1969). *Saints of the Atlas,* Chicago, University of Chicago Press.

[9] H. Munson Jr. (1989), „On the Irrelevance of the Segmentary Lineage Model in the Moroccan Rif", *American Antlvopologist,* vot. 19, 2, pp. 386-400.

[10] E. Peters (1968), „The Tied and the Free", în J. Peristiany (ed.), *Contributions to Mediterranean Sociology,* Haga, Mouton.

Putem prelungi această primă analiză notînd marea diferență existentă între cazurile nord-africane și cazul populației nuer. La aceștia din urmă, un clan și subdiviziunile sale pot fi dominante într-un teritoriu tribal dat fără ca toți membrii săi să locuiască acolo, iar membrii altor clanuri pot să-și aibă acolo reședința fără a fi obligați să devină dependenți de clanul dominant. Intr-o secțiune terțiară a unui teritoriu tribal trăiesc și nomadizează împreună familii originare din mai multe clanuri fără nici o diferență de statut între ele *(cf.* L. Dumont[11])- Invers, în Africa de Nord, membrii unui clan sau ai unei linii de descendență sînt dominanți în sensul că posedă teritoriul, pămîntul, iar membrii exteriori sînt obligați să devină clienți, dependenți de primii, dacă obțin dreptul de a locui la ei *(cf* R. Jamous, 1981 și E. Peters, 1968). Există aici o diferență importantă de statut, iar anumite raporturi de autoritate se pot stabili în interiorul societății segmentare.

Pentru ca o structură segmentară să constituie un model politic, trebuie ca o regulă simplă a alianței și a opoziției să se aplice în mod omogen la diferite niveluri. Celebrul dicton arab rezumă bine această regulă : „eu împotriva fratelui meu, eu și frații mei împotriva verilor mei, eu, frații mei și verii mei împotriva tuturor". Pentru Gellner, multe societăți au un dispozitiv structural de tip segmentar, dar posedă alte forme de identitate care fac obiectul unor reguli ale alianțelor și ale opozițiilor politice. Ceea ce caracterizează așadar sistemul segmentar nu este atît faptul că el există, ci că nu există nimic altceva pentru a defini sistemul politic. Această propoziție, simplă în aparență, pare să confunde modelul și practica. Este oare de ajuns să existe alte tipuri de relații și de alianțe politice pentru ca acest model să devină inoperant și, deci, neadecvat? Este ceea ce crede E. Peters, care a criticat sistematic modelul (1967). El arată că la toate nivelurile regula segmentară nu funcționează așa cum spun și cred beduinii din Cirenaica și subliniază că trebuie să se facă distincția între modelul local și realul empiric al relațiilor politice : Peters tinde să-l elimine pe primul, pentru a nu-l reține decît pe cel de al doilea. Sub forme diferite, o critică analoagă a fost formulată periodic cu privire la acest model.

în toate aceste discuții s-a confundat adesea nivelul ideologic al modelului, egalitatea segmentară, cu modalitățile practice ale realizării sale. Din perspectiva funcționalistă, dacă modelul nu este pe de-a-ntregul operatoriu, el nu este deloc. Singura chestiune adevărată nu constă în a alege între modelul segmentar și practica ce se îndepărtează de el (adică raporturile de putere), ci în a-ți pune întrebări cu privire la distanța dintre cele două și la relația dintre ele (R. Jamous, 1981). In acest context, violența nu constituie o formă de apărare a grupurilor segmentare în fața agresiunii exterioare, cum cred E. Gellner și E. Peters, ci un sistem de schimb bazat pe sfidare și contra-sfidare în relație cu valoarea onoarei (P. Bourdieu, 1972, M. Gilsenan, 1996[12] și R. Jamous, 1981). De unde importanța ideii de interacțiune, singura care ne permite să înțelegem cum ajung oamenii la putere și cum se construiește și se reconstruiește în permanență raportul cu segmentarul.

Transpunerea modelului segmentar al Africii în cazul Maghrebului ridică o altă întrebare. Gellner indică faptul că în Maghreb, și mai ales în Maroc, segmentarul apare

"L. Dumont (1971), *op. cit.*

[12] M. Gilsenan (1996), *LordsoftheLebanese Marches. Violence andNarrative in an Arab Society,* Londra, 1B Tauris Publishers.

la triburile răsculate (bled el siba) împotriva statului (bled el Makhzen). Astfel aceste triburi resping nu numai orice autoritate internă, dar refuză şi să se supumă autorităţii externe. De fapt, Gellner semnalează faptul că deşi triburile rebele recunosc autoritatea spirituală a Sultanului marocan (el este descendentul Profetului), ele nu acceptă să se supună ordinelor sale. Acest raport între o structură statală bazată pe o autoritate religioasă şi o structură segmentară proprie relaţiilor politice locale se regăseşte de asemenea în Libia[13]. Nu există însă nimic echivalent la populaţiile nuer sau tiv, pentru care segmentarul se defineşte numai în termeni interni. Deci nu este posibil să se transpună în mod mecanic acest model al Africii la Maghreb şi e necesar să se înţeleagă specificitatea acestuia din urmă ca regiune unde segmentarul nu reprezintă decît o dimensiune a politicului, întrucît înglobează raporturile de clientelă şi este inclus el însuşi în raporturi de autoritate mai largi.

4. RAPORTURILE DE CLIENTELĂ : IERARHIE ŞI RECIPROCITATE

Aceste raporturi au constituit obiectul a numeroase studii în lumea mediteraneană. Este dificil să facem aici o distincţie între specificul lumii arabe şi specificul celorlalte ţări din această regiune. De aceea vom aborda problema la modul general. Raporturile dintre patroni şi clienţi nu sînt bazate pe reguli juridice, pe datini sau pe tradiţii orale. Ele sînt personale, contractuale şi stabilite pe baze asimetrice şi reciproce. Patronul îşi oferă protecţia, ajutorul economic şi politic, în schimb clientul îi oferă susţinerea sa, o contribuţie în muncă sau de altă natură. Spre deosebire de relaţia feudală, clientul nu este un şerb, nu este legat de pămînt, de domeniul seniorului său.

Două aspecte, la prima vedere opuse, au atras atenţia specialiştilor. Mai întîi, a fost subliniat aspectul contractual al raportului : acesta constituie în mod tacit sau explicit obiectul unor negocieri între cei doi parteneri. Relaţia de încredere care se stabileşte implică faptul că fiecare trebuie să îşi ţină promisiunile şi să îşi îndeplinească obligaţiile[14]. Dacă vreunul dintre cei doi îşi calcă cuvîntul, ruptura devine posibilă. Un patron sau un client au aşadar posibilitatea de a-şi schimba partenerul cu riscurile pe care acest lucru le implică.

Cu toate acestea, nimeni nu îşi schimbă cu uşurinţă partenerul şi raportul se înscrie în durată. în acest sens, se arată că legăturile dintre patroni şi clienţi sînt întinse şi multiforme, în acelaşi timp economice şi politice, situate deopotrivă la nivelul intereselor care diferă şi la acela al valorilor împărtăşite. Există aici o relaţie de ataşament, aşa cum subliniază G. Lenclud[15] şi nimeni nu-şi poate schimba partenerul fără a se discredita, fără a-şi pierde credibilitatea.

De fapt, dacă privim mai îndeaproape faptele relatate, observăm că există tot atîtea raţiuni care pledează pentru una sau cealaltă dintre posibilităţi, pentru relaţia negociată

" E. E. Evans-Pritchard (1948). *The SanusiofCyrenaica,* Oxford, Clarendon Press.

[14] D: Vidai (! 993), ..Le prix de ta confiance. Les renaissances du clientelisme". *Termin. 2*1. pp. 9-32.

" G. Lenclud (1993). „S'aftacher. Le regime traditionnel de la protection en Corse", *Termin,* 21. pp. 81-96.

sau pentru legătura de fidelitate. Nu există exclusivism și din această cauză găsim în același timp raporturi înscrise în permanență și schimbări bruște de alianță. De altfel, așa cum am notat, este necesară o anumită ierarhie între patroni și clienți, dar și o anumită reciprocitate între cele două categorii: patronul depinde Ia fel de mult de clientul său, pe cît depinde acesta de patron.

Studiile asupra raporturilor de clientelă sînt de diferite tipuri. Primele subliniază distanța maximală ce există între clienți și patronii lor. Vom lua ca exemplu nomazii sarakatsani din Grecia[16]. Aceștia nu își aleg patronul printre membrii comunității lor. în interiorul acestei comunități, relațiile se definesc prin legături de rudenie și se întemeiază pe egalitatea între aliați și între rivali deopotrivă. In cadrul relațiilor cu lumea exterioară, ei au nevoie de patroni aleși printre personalitățile influente și puternice de la oraș. Există deci două niveluri ale realității care rămîn separate și sînt întemeiate pe reguli diferite. Oamenii nu își pot schimba statutul: patronii nu devin niciodată clienți și, invers, nomazii nu devin niciodată patroni.

O a doua perspectivă pune accentul, dimpotrivă, pe marea proximitate între cei doi parteneri. Astfel, în lumea beduinilor din Cirenaica, clienții sînt alcătuiți din familiile de proprietari de animale care nu au un teritoriu propriu și nici sursele de apă necesare vitelor lor. Ei se inserează în grupul patronilor, al beduinilor liberi, care sînt constituiți în linii de descendență și se înscriu în structura segmentară. Trăiesc printre ei și participă la activitățile lor politice, adică îi susțin în acțiunile violente și în chestiunile de onoare, împărtășesc în oarecare măsură același univers de valori, chiar dacă se află într-o poziție inferioară. Regăsim același tip de relații în Rif-ul oriental: clienții sînt cei ce nu posedă pămînt și teritoriu, fiind obligați să ceară azil unor patroni care sînt oameni de onoare și aparțin structurii segmentare. Ei își ajută patronii în orice împrejurare. între cele două cazuri există o asemănare. Dacă au reușit să prospereze, clienții pot lua locul patronilor lor. Ei trebuie în același timp să ocupe un teritoriu și să se înscrie în genealogia beduinilor liberi, să dobîndească pămînt, un teritoriu și să se încadreze în dispozitivul segmentar, în cazul Rif-ului oriental. Ocupînd locul patronilor, foștii clienți iau Ia rîndul lor noi clienți. Această mobilitate se află așadar pe picior de egalitate cu permanența structurii relațiilor.

Al treilea tip de cercetări cu privire la clientelism constituie un caz intermediar, combinînd cele două posibilități, așa cum arată exemplul studiat de M. Gilsenan[17] în regiunea Akkar din Nordul Libanului. Aici patronii sînt seniorii locali care posedă domenii întinse, pe care muncesc familii de țărani. Ei locuiesc de mai multe decenii la oraș, mai ales în capitală, unde fac comerț, speculații financiare și politică. Clienții sînt administratorii domeniului lor, gărzile de corp, oamenii de încredere care ocazional Ie servesc drept ucigași. Onoarea clienților este legată de cea a patronului lor și cu cît e mai mare puterea acestuia din urmă (la oraș ca și la țară), cu atît ea se răsfrînge mai mult și asupra lor. Nici un client nu se poate ridica la rangul de patron care Je aparține doar seniorilor, iar aceștia, chiar dacă sînt ruinați, nu își pierd statutul. De altfel, absenteismul

[16] J. K. Campbell (1964). *Honour, Family and Patronage. A Study of Institutions and Ălora/ ialiies in a Creek Moitntain Community,* Oxford. Clarendon Press.
[17] M. Gilsenan (1996). *op. cil* *

seniorilor locali nu este lipsit de consecinţe. Clienţii lor dezvoltă legături interne cu comunitatea, după modelul patronilor şi uneori în opoziţie faţă de patroni. La unii ca şi la ceilalţi, raporturile de putere şi conflictele de rivalitate se bazează deopotrivă pe violenţa fizică şi pe naraţiunea şi discursul care constituie o formă de acţiune violentă.

Aceste tipuri de raporturi de clientelă nu sînt probabil singurele care există şi sîntem încă departe de a fi epuizat aici cîmpul posibilului.

Mai este o problemă ce merită pusă şi dezvoltată. Desigur, legăturile de clientelă diferă de legăturile legale şi de legăturile administrative sau judiciare într-un stat organizat şi le transgresează într-o oarecare măsură. Dar nu există doar o simplă contradicţie între cele două tipuri de legături. Se constată existenţa unor raporturi complexe între structura politică oficială şi cea informală a sistemului de patronaj, aşa cum se întîmplă în Italia unde mafia găseşte sprijin în clasa politică sau în Liban, unde patronii ocupau în mod tradiţional diferite poziţii politice. Există o suprapunere parţială sau totală a celor două tipuri de legături, dar ea nu se poate afişa niciodată ca atare.

5. SFINŢII : A CONSTRUI CARISMA

Această temă constituie cel mai bun exemplu al folosirii de către specialiştii în lumea musulmană a unui concept propriu creştinismului; se pune astfel problema aplicabilităţii termenilor „sfint" şi „sfinţenie". Termenii arabi traduşi prin „sfînt" sînt „wali" („prieten, aproapele lui Dumnezeu"), „mrabit" („cel ce este legat, înnodat cu Dumnezeu") şi „sherif' (plural „shorfa") sau „sayyid" (plural „sadat"), descendent al Profetului. Putem, într-un prim moment, să opunem cele două tipuri de personaje. Creştinismul a pus în prim plan sfintul martir sau sfîntul penitent care trebuie să-şi reprime corpul, să-l tortureze, să-l facă să sufere pentru a se înălţa spre Dumnezeu dincolo de viaţa terestră[18]. El a dezvoltat cultul relicvelor, care constă în a utiliza părţi din corpul sfîntului mort pentru a face din ele obiectul unor devoţiuni uneori foarte elaborate. El insistă asupra celibatului sfîntului sau cel puţin asupra absenţei unei transmiteri a sfinţeniei pe cale genealogică. In sfîrşit creştinismul şi, în speţă catolicismul, au recunoscut sfîntul pe tot parcursul istoriei lor şi au încercat să-l supună controlului Bisericii (pentru procesele de canonizare, *cf* A. Vauchez[19]).

în absenţa Bisericii în Islam, putem nota opoziţia a doua tradiţii în gîndirea musulmană. Anumiţi teologi, mai ales cel mai celebru dintre ei, Ibn Taymîya *(cf.* E. Laoust[20] şi articolul despre Ibn Taymîya în *Shorter Encyclopedia of Islam)* şi anumite mişcări

[18] P. Brown (1982), *La societe et le sacre dans l'Antiquite tardive,* Paris, Seuil; P. Brown (1984), *Le culte des saints. Son essor et safonctlon dans la chretiente latine.* Paris, Editions du Cerf; J.-M. Sallmann (1994), *Naples et ses saints ă l'âge baroque (1540-1750),* Paris, PUF,

[19] A. Vauchez (1988), *La saintete en Occident aux derniers siecles du Moyen Age,* Roma, Ecole francaise de Rome.

[20] E. Laoust (1939). *Contribution ă une etude de la methodologie canonique d'lbn Taymîya,* Cairo. P1FAO.

religioase ca wahhabismul, care s-a născut și s-a dezvoltat în Arabia *(cf.* A. Hourani[21] și articolul Wahhabi în *Shorter Encyclopedia of Islam),* au criticat și chiar combătut cultul sfinților afirmînd că numai Dumnezeu poate fi adorat și că asocierea lui *(,^hirk")* cu aceste personaje introduce o formă de idolatrie, de politeism, deci de erezie.

Pentru alții, dimpotrivă, Dumnezeu nu se manifestă, nu acționează pe lîngă oameni decît prin intermediari și, în acest context, „sfinții" sînt niște succesori ai Profetului fără a avea de transmis un nou mesaj[22]. Unele dintre aceste personaje se concentrează asupra aspectului religios al Islamului sau aleg calea mistică[23]. Alții n-au ezitat să devină războinicii lui Dumnezeu[24]. Sfîntul musulman poate trece prin perioade ascetice, dar cel mai adesea se căsătorește și are o descendență care îi va moșteni carisma. Există în Islam linii de descendență ale acestor personaje „sacre", care se revendică de la un strămoș religios și se consideră descendenții Profetului prin intermediul fiicei sale Fatima *(cf.* A Bujra pentru Yemen, D. Eickelman și E. Gellner pentru Maroc[25]). Aceste grupuri de „shorfa" sau de „sadat" posedă uneori teritorii care constituie sanctuare. La moartea sfinților, nu atît corpul cît mormîntul lor (uneori gol) se află în centrul devoțiunii credincioșilor[26]. Avînd în vedere aceste trăsături specifice ale Islamului, s-ar putea crede că termenul de sfînt este impropriu pentru a-i descrie și a-i caracteriza. Dar există alți factori care apropie sfinții creștini de sfinții musulmani.

Mai întîi, în cele două tradiții, există în același timp hagiografii, vieți ale sfinților scrise de apropiații lor, de discipoli sau de cucernici, care circulă și fac obiectul unor comentarii, al unor poezii etc.[27]. De altfel, numeroase locuri adăpostesc mormintele lor (pentru musulmani) sau relicvele lor (pentru creștini) și fac obiectul unui cult al credincioșilor care le vizitează regulat sau în fiecare an cu prilejul unei sărbători ce le este consacrată[28]. Aceste personaje sînt considerate în ambele cazuri ca niște intermediari între oameni și Dumnezeu, iar uneori sînt luate ca modele de urmat de către discipoli. Ele s-au aflat la originea unor ordine monastice sau confrerii religioase, care s-au împrăștiat în diferite regiuni ale lumii creștine sau în lumea musulmană[29].

[21] A. Hourani (1962), *Arabic Thought in the Liberal Age 1789-1939,* Oxford, Oxford University Press.

[22] F.'Attar (1976), *Le memorial des saints,* Paris, Seuil.

[23] J. S. Trimingham (1971), *The Sufi Orders in Islam,* Oxford, Clarendon Press.

[24] C. Geertz (1968), *Islam Observed. Religious Development in Morocco and Indonesia,* New Haven și Londra, Yale University Press.

[25] A. Bujra (1971), *The Politics ofStratifwation. A Study ofPolitical Change in a South Arabian Town,* Oxford, Clarendon Press ; D. F. Eickelman (1976), *Moroccan Islam, Tradition and Society in a Pilgrimage Center,* Austin și Londra, University of Texas Press ; E. Gellner (1969), *op. cit.*

[26] E. Dermenghem (1954), *Le culte des saints dans l 'Islam maghrebin,* Paris, Gallimard ; R. Jamous (1998), „Le corps et la tombe des saints dans le monde chretien et dans le monde musulman", număr special „Penser et agir par substitut", *Ateliers,* 18, pp. 81-89.

[27] F. 'Attar (1976), *Le memorial des saints,* Paris, Seuil; E. Dermenghem (1981) [1956], *Vies des saints musulmans,* Plan de la Tour. Aujourd'hui.

[28] E. Dermenghem (1954), *op. cit. :* F. Reysoo (1988), *Des moussems du Maroc. Une approche anthropologique defetespatronales,* Enschede, Sneldruk.

[29] J. S. Trimingham (1971), *op. cit. ;* A. Popovic și G. Veinstein (1986), *Les ordres mystiques dans l'Islam,* Paris, EHESS.

Dincolo de aceste simitudini sau diferențe, două perspective ale cercetării asupra sfințeniei ar merita să fie comparate. In prelungirea demersului lui Max Weber, putem considera sfîntul ca un personaj excepțional care își impune carisma religioasă și ai cărui descendenți îi perpetuează acțiunea[50]. Reluînd munca de pionierat a lui E. Gellner[31], putem inversa ideea clasică conform căreia carisma sfinților s-ar afla la originea recunoașterii lor de către credincioși. Acest antropolog a arătat, referitor la sfinții din Atlasul marocan, că reușita acțiunii lor de mediere pe lîngă triburi este cea care generează recunoașterea forței lor divine *(baraka).* De unde formula pe care o utilizează : „vox Dei" este de fapt „vox populi". Fără a ne opri la cazul particular studiat de E. Gellner, trebuie să notăm împreună cu el că sfinții sînt oarecum „fabricați"[32] de „laici", că acțiunea lor și, într-un sens mai larg, sfințenia lor, nu trebuie înțelese pur și simplu ca o construcție a ființei lor (aspect asupra căruia insistă adesea hagiografia) ci și, mai ales, ca o formă de interacțiune între ei și „laici" sau, la modul general, între două sisteme de valori, cel ce guvernează omul profan și cel ce definește omul sacru. In acest context, așa cum notează E. Gellner, nu toți membrii unei linii de descendență sfîntă sînt echivalenți. Unii dintre ei nu diferă prea mult de membrii triburilor „laice". Alții, dimpotrivă, se evidențiază și devin personaje centrale în grupul lor (R. Jamous, 1981), ceea ce creează rivalități în interiorul liniei de descendență sfîntă. Nu este prin urmare suficient să te naști sfînt, trebuie și să devii sfînt prin acțiune și prin recunoașterea din partea lumii profane. Din acest punct de vedere, sfîntul creștin și sfîntul musulman se aseamănă. De altfel, ideea reușitei sau a eșecului acțiunii sfinților indică existența aleatorului în acest gen de fapte, iar întrebarea care ar merita aprofundată este de ce unii sînt recunoscuți, în timp ce alții sînt denunțați ca șarlatani[13].

6. TEMELE RECENTE : ABORDĂRILE RITUALURILOR, ALE MINORITĂȚILOR ȘI ALE STATULUI

In afara temelor discutate mai sus, cercetarea etnologică asupra lumii arabe începe să fie interesată de noi probleme.

Analizele antropologice ale ritualurilor în lumea arabă nu sînt prea dezvoltate în comparație cu literatura africană și oceanistă pe această temă. Acestea fiind spuse, trebuie să reamintim lucrările mai vechi ale lui W. Robertson Smith[34], ale lui Westermarck

[M] H. Elboudrari (1985), „Quand Ies saints font Ies villes. Lecture anthropologique de la pratique sociale d'un saint marocain du XVlf siecle", *Annales ESC.* 3, pp. 489-508.

[31] E. Gellner (1969), *op. cit.*

[32] R. Jamous (1995), „«Faire», «defaire» el «refaire» Ies saints : Les Pir chez Ies Meo (înde du Nord)", *Termin.* 24. 43-56.

[i;i] A. Vauchez (1999). *Saints, prophetes et visionnaires. Lepottvoir surnaturel au. Moyen Age,* Paris. Albin Michel ; J. M. Sall'mann (1994), *op. cit.*

[54] W. Robertson Smith (1972) [1889], *Religions ofthe Semites. The Fundamental Institutions,* New York. Schoken.

sau ale lui Laoust[35] care au descris, la începutul secolului XX, ceremoniile de căsătorie *în* diferite comunități marocane. Publicațiile contemporane asupra acestui subiect rămîn fragmentare, cu excepția lucrărilor lui A. Hammoudi[36] care arată cum se prelungește sacrificiul musulman în ținuturile înalte ale Atlasului prin rituri de tip carnavalesc, sau ale lui H. Rachik[37] asupra mesei sacrificiale care pune în relație și separă sătenii și spiritele djinn. Anumite ritualuri confrerice prezintă configurații asemănătoare, dar în contexte diferite. Raporturile se situează între sfînt și djinn (care apare uneori sub forma unui animal sălbatic), între mistică și posedare[38]. In ciuda unei munci cotectwe asupra sacrificiului în lume, mai ambițioasă dintr-un punct de vedere comparativ[39], cercetarea asupra domeniilor ritualului rămîne încă de întreprins, în special cu privire la riturile vîrstelor vieții.

Problema minorităților privește mai mult Orientul Mijlociu decît Maghrebul, care este mai omogen[40]. Astfel, numai în Liban există nu mai puțin de optsprezece grupuri minoritare: catolicii maroniți, armenii, grecii ortodocși, druzii, șiiții etc. La fel în Siria sau Irak. Aceste grupuri pot fi definite în mai multe moduri. Unele, ca druzii sau copții, formează minorități religioase, cu credințe și practici proprii. Altele, ca nubienii sau kurzii, se definesc prin particularismul lor etnic. Unele dintre aceste minorități trăiesc în mai multe state și nu revendică nici o identitate națională. Este căzui druzilor care sînt răspîndiți în Siria, în Liban și în Israel și al nubienilor împărțiți între Egipt și Sudan. Marcîndu-și specificitatea, ele aparțin statului în care trăiesc. Aceste minorități nu formează grupuri solidare, dar divizarea lor nu le împiedică nicidecum să urzească rețele de relații sociale, culturale și religioase, fără a ajunge însă la alianțe politice (F. Fogel, 1997,1. Rivoal, 2000). Alte minorități manifestă o voință de unificare națională, așa cum este cazul kurzilor dispersați în cinci state. In sfîrșit, trebuie semnalat cazul minorităților care participă în mod semnificativ la constituirea unui stat național, cum e cazul creștinilor maroniți sau al druzilor din Liban ori al musulmanilor alawiți din Siria, din rîndul cărora au provenit cadre de conducere ale puterii.

Este semnificativ că, exceptînd cercetările novatoare citate mai sus, majoritatea lucrărilor etnografice și etnologice asupra Orientului Mijlociu nu țin seama de raportul dintre aceste grupuri minoritare și statul în care sînt inserate. E ca și cum etnografii ar

[55] E. Westermarck (1914). *Marriage Ceremonies in Morocco,* Londra, Curzon Press ; E. Laoust (1993), *Noces berberes. Les ceremonies du mariage au Maroc,* Paris, Edisud/La Boîte â Documents (nouă ediție).

[36] A. Hammoudi (1988), *La victime et ses masques.* Paris, Seuil.

[57] H. Rachik (1989), *Sacre et sacrifice dans le Haut Atlas Marocain,* Casablanca, Afrique-Orient.

[38] R. Brunei (1926), *Essai sur la confrerie religieuse des Aîssâouâ au Maroc,* Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner; V. Crapanzano (1973), *The Hamadsha. A study in Moroccan ethnopsychiatry,* Berkeley, The University of Chicaeo Press ; R. Jamous (1995). ..Le saintet le possede". *Gradhiva.* 17. pp. 63-83.

[39] P. Bonte, A.-M. Brisebarre. A. Gokalp (sub direcția) (1999). *Sacrifice en Islam. Espaces et temps d'un rituel.* Paris. CNRS.

[40] Cele două principale minorități erau ibadiții din Mzab și din Djerba(P. Bourdieu (1961) *Sociologie de I'Algerie.* Paris. PUF. ..Que sais-je") și evreii (H. Zafrani. 1983. *Miile ans de viejuive au Maroc.* Paris, Maisonneuve et Larose.

fi cantonaţi în studiul local al comunităţilor, lăsîndu-le politologilor şi istoricilor privilegiul de a vorbi despre constituirea statelor arabe moderne. Or, este evident că minorităţile din Orientul Mijlociu, asemenea comunităţilor tribale din Maghreb, nu au format niciodată comunităţi închise, nici în trecut, nici la ora actuală. Aceste grupuri au avut relaţii cu state ca Imperiul Otoman şi reprezentanţii săi sau cu Imperiul Marocului. Ele sînt integrate astăzi în statele şi mişcările politice (diferitele curente naţionaliste arabe) şi religioase (reformismele sau mişcările fundamentaliste musulmane) ale lumii contemporane, împărţirea sarcinilor între discipline nu trebuie să-i împiedice pe etnologi să contribuie la înţelegerea raportului acestor comunităţi locale cu statul.

BIBLIOGRAFIE

Bonte P. (1994), „Maniere de dire ou maniere de faire : peut-on parler d'un mariage «arabe»?", în Bonte P. (sub direcţia), *Epouser au plus proche. Inceste, prohibitions et strategies matrimoniales,* Paris, ed. de l'EHESS, pp. 371-398

Bourdieu P. (1972), *Esquisse d'une theorie de la pratique, precede de Trois etudes d'etimologie kabyle,* Paris - Geneva, Droz

Evans-Pritchard E. E. (1968) [1939], *Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote,* Paris, Gallimard

Fogel F. (1997), *Memoires du Nil. Les Nubiens d'Egypte en migration,* Paris, Karthala

Gellner E. (1977), „Patrons and Clients", în Gellner E. şi Waterbury J. (ed.), *Patrons and Clients,* Londra, Duckworth, pp. 1-6

Jamous R. (1981), *Honneur et Baraka. Les structures sociales traditionnelles dans le Rif,* Paris, Cambridge University Press - Maison des Sciences de l'Homme

Murphy R., Kasdan L. (1959), „The Structure of Parallel Cousin *Mamage", American Anthropologist,* 61 (1), pp. 17-29

Peters E. (1967), „Some Structural Aspect of the Feud among the Camel-Herding Bedouin of *Cyrenaica.", Africa,* 37, pp. 261-281

Rivoal I. (2000), *Les maîtres du secret. Ordre mondain et ordre religieux dans la communaute druze en Israel,* Paris, ed. de l'EHESS

Shorter Encyclopaedia of Islam, GIBB H.A.R. & KRAMERS (ed.), 1961, Leiden - Londra, E. J. Btill-Luzac & Co.

Capitolul 14

Etnologia Indiei, a ariei himalayene, a Asiei de Sud-Est, a Chinei, a Japoniei

Raymond Jamous, Anne de Sales, Bernard Formoso, Laurence Caillet

în Asia trăiește mai mult de jumătate din populația mondială. Zonă a unor mari civilizații datorate unor popoare reprezentate de regulă ca înțelepte și cultivate, ea a fost mai întîi obiectul de studiu al orientaliștilor—filologi, istorici, istorici ai religiilor și specialiști în literatură — înainte de a atrage atenția etnologilor. Pentru aceștia, ea prezintă aspecte contradictorii: regiuni întinse, mai ales în Asia de Sud-Est insulară, au rămas în afara marilor curente culturale care s-au propagat din India sau China pînă în Japonia; alte regiuni, din India, din China și mai ales din Japonia se situează pe culmile modernității.

Prezentarea regională adoptată aici urmează *grosso modo* sensul propagării marilor curente ale gîndirii. Ea merge din India, astăzi majoritar hinduistă, odinioară leagăn al buddhismului, pînă în arhipelagul nipon, punctul terminus al drumului mătăsii. Trece bineînțeles prin China, țară imensă, în același timp comunistă, confucianistă și taoistă. Face o haltă în Asia de Sud-Est și regiunile himalaiene, care apar ca niște zone de confluență, adevărate răspîntii unde se întîlnesc și se înfruntă ideile și oamenii.

1. SUBCONTINENTUL INDIAN

Raymond Jamous

India este un subcontinent cu o populație de aproape un miliard de locuitori vorbind limbi diversificate ce pot fi grupate în mai multe familii, indo-europene, tibeto-birmaneze și dravidiene. Este o țară de o mare diversitate geografică, cu următoarele principale diviziuni: ținuturile înalte himalayene, cîmpiile indo-gangetice din nord, văile aluvionare

din ţinutul tamoul, platoul Deccan, fiecare parte avîndu-şi peisajul, agricultura şi specificitatea sa culturală.

Cîteva mari religii îşi au obîrşia în India : mai întîi vedismul (cu sosirea grupurilor ariene către anul 1500 înainte de Hristos) care a evoluat la începutul erei noastre spre ceea ce s-a convenit să se numească hinduism, apoi buddhismul şi jainismul. Buddhismul s-a născut în India. După o primă perioadă de dezvoltare în această ţară, a fost marginalizat şi a devenit o formă de religie sectară. De fapt, religia buddhistă a înflorit în afara Indiei, şi anume în Tibet, în China, în Asia de Sud-Est şi chiar în Japonia. Jainismul s-a născut de asemenea în subcontinentul indian, dar nu a putut depăşi niciodată cadrul unei mari secte.

Textele redactate în sanscrită asupra perioadei vedice şi a perioadei hinduiste care ne-au parvenit sînt foarte diverse. Primele texte ale revelaţiei *(srutî)* — Vedele — şi exegezele lor — Brahmana, Upanişadele, Dharmashastra etc. — constituie singurele documente ale perioadei vedice. Marile epopei, Mahabharata, Ramayana, Purana, diferitele curente filosofice — Darshana —, tratatele politicului — Arthashastra — sau ale dorinţei — Kamasutra — etc, au completat în continuare acest vast corpus. Aceste texte conţin puţine indicaţii istorice. Dimpotrivă, ele cuprind numeroase comentarii asupra societăţii indiene, în special lungi exegeze asupra ritualului sacrificial în unitatea sa şi în diversitatea manifestărilor sale ; ele conţin de asemenea analize ale formelor de diferenţiere socială (cele patru categorii sau stări — *varna* — sau castele —*jati),* punînd accentul pe raporturile dintre autoritatea religioasă (a preoţilor brahmani) şi puterea politică (cea a *kshatriya* care ocupă funcţia regală, cea a claselor dominante şi a războinicilor), precum şi comentarii asupra relaţiilor de rudenie şi mai ales asupra căsătoriei; în sfirşit, în aceste texte este vorba despre cultul devoţiunii care trebuie să ducă la mîntuire, despre organizarea sectelor. Este semnificativ că antropologii care au studiat diferitele comunităţi indiene au regăsit instituţii sociale similare celor despre care vorbesc textele şi nu e de mirare că s-a stabilit de timpuriu un dialog între indologi — în special între filologi şi antropologi[1]. Vom semnala cîteva dintre aceste contacte. In *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice,* Hubert şi Mauss (1899) s-au inspirat pe larg din cazul indian, aşa cum este descris în textele vechi şi din lucrarea lui S. Levi (1908)[2]. Sociologul durkheimian C. Bougle a propus o perspectivă de ansamblu asupra castelor'. L. Dumont a relansat dialogul, comparînd datele din textele sanscrite cu cele studiate de antropologie (1966). Doi specialişti în India veche, M. Bardeau (1967, 1981) şi Ch. Malamoud (1989) au adoptat un punct de vedere antropologic pentru a studia textele vedice şi hinduse.

[1] Referinţa la o civilizaţie complexă a impus abordări şi metode diferite de cele practicate în cazul societăţilor fără scriere din Oceania sau din Africa. Putem spune aici că în ceea ce priveşte marile civilizaţii, cercetarea etnologică asupra Indiei a fost deschizătoare de drumuri.

[2] S. Levi (1966) [1908]. *La doctrine du sacrifice dans Ies Brahmanas.* Paris, PUF. In lucrarea lor. Hubert şi Mauss se sprijină nu doar pe India vedică, ci şi pe Biblie. Pentru o comparaţie mai recentă între sacrificiu] indian şi sacrificiul în marile religii monoteiste, vezi articolul lui O. Herrenschmidt (1979). ..Sacrifice symbolique ou sacrifice efficace". în M. Izard şi P. Smith (dir.). *La fonction symbolique. f'ssai d'anthropologie.* Paris. Gallimard, 171-192.

' C. Bougle (1908). *Essais sur le regime des castes.* Paris. Alean.

1.1. între indologi şi antropologi : problema organizării sociale

Ideea subiacentă în aceste diferite lucrări era aceea că există o unitate culturală a Indiei în pofida diversităţii societăţilor din prezent sau din trecut, din centrul sau din sudul subcontinentului. în dialogul dintre indologi şi antropologi[4] a existat o întrebare fundamentală : cum trebuie înţelese diferenţierile sociale şi interacţiunile pe care le implică? In acest sens pot fi distinse două orientări principale : prima pune accentul pe organizarea socială a diferitelor grupuri şi statute, adică în principal pe sistemul castelor şi pe relaţiile de rudenie, cea de a doua privilegiază studiul mecanismelor interacţiunilor rituale. Analizele acestor două orientări în cele două discipline ar merita o tratare mai amplă. Ne vom mulţumi să arătăm cum le-au utilizat antropologii, mai ales cu privire la caste şi la rudenie.

1.1.1. Abordarea sistemului castelor

Atenţia primilor antropologi a fost reţinută de triburi, dar după cel de al Doilea Război Mondial noile generaţii de cercetători au început să fie interesate de studiul comunităţilor săteşti[5]. In marea lor majoritate, studiile monografice sînt opera unor autori anglo-saxoni, însă există şi opere ale unor autori francezi, de exemplu opera magistrală a lui Louis Dumont (1957) şi lucrări mai recente[6].

Termenul de sistem al castelor poate fi înţeles în două sensuri: unul empiric, desemnînd ansamblul concret al castelor dintr-un teritoriu dat, celălalt, mai general, postulînd existenţa unor principii comune tuturor acestor ansambluri, astfel încît să se poată vorbi de un sistem al castelor pan-indian.

Vom evoca pe scurt un exemplu concret. într-un sat din sud, Rampura, din statul Karnataka, sînt reprezentate nouăsprezece caste. Vom cita agricultorii okkaliga, care sînt cei mai numeroşi (mai mult de jumătate din locuitorii satului) şi constituie ceea ce s-a convenit să se numească o castă dominantă, căci posedă o mare parte a pămînturilor şi

[4] Vom menţiona în ce condiţii a fost posibil acest dialog. Nu trebuia să fie privilegiate textele numai pentru că dezvăluiau normele, modelele de interpretare a societăţii care apărea ca o realizare mai mult sau mai puţin fidelă a lor. Nu era vorba nici de a considera textele doar ca expresia particulară a unui grup de oameni cultivaţi care căutau să-şi impună interesele. De altfel, trebuia evitată compararea element cu element a instituţiilor prezentate în texte şi existente în societăţile concrete. S-a făcut mai degrabă o paralelă între principiile prezente într-un caz sau altul, cu scopul de a arăta asemănările şi diferenţele *{cf.* C. Malamoud, 1989).

[5] Pentru o prezentare şi o analiză a abordării triburilor şi castelor, vezi O. Herrenschmidt, 1978.

[6] M. L. Reiniche (1979), *Les dieux et les hommes. Etudes des cultes d'un village de Tirunelveli, înde du sud.* Paris. Cahiers de l'Homme ; O. Herrenschmidt (1989), *Les meilleurs dieux sont hindous,* Lausanne, L'Age d'llomme ; O. Tarabout (1986), *Sacrifier et donner ă voir aupays Malabaf. Les feles de temple au Kerala (înde du Sud) : etude anthropologique.* Paris, Ecole Franţaise d' Extreme Orient.

deține o putere economică și politică locală. Brahmanii se află în vîrful ierarhiei rituale. Vegetarieni, ei au grijă să nu se murdărească în contact cu celelalte caste. Printre castele de neatins, aflate în partea de jos a scării rituale, se cuvin menționați servitorii, muncitorii agricoli, *holeya,* care trebuie să trăiască într-un cătun, departe de celelalte caste, fără a avea voie să folosească aceeași fîntînă cu acestea, căci ar pîngări-o. Celelalte caste, printre care pescarii, bărbierii, spălătorii de rufe, fierarii, olarii, împletitorii de coșuri din nuiele au un statut mediu sau inferior, între cele două extreme care sînt brahmanii și cei de neatins[7].

Prima interpretare a sistemului pur indian al castelor este centrată asupra politico-economicului. Ea subliniază similitudinea între acest tip de instituție și cele pe care le cunoaștem. Sistemul este prezentat fie ca o formă de stratificare socială cu o puternică tendință inegalitară, echivalentă cu diferențierea claselor în Occident, dar mai rigidă, întrucît schimbarea de statut este în principiu imposibilă, fie ca o formă de segregație socială echivalentă cu cea existentă în Sudul sclavagist al Statelor Unite în secolul al XlX-lea și în Africa de Sud pînă la o dată foarte recentă. Din această perspectivă, raporturile sociale între caste sînt înainte de toate raporturi economice și politice. Ele trebuie analizate ca niște conflicte de interese între grupurile dominante și grupurile dominate. Ideologia religioasă, îndeosebi aceea a literaturii brahmanice (vezi mai sus) nu reprezintă decît un mod de a justifica și de a legitima inegalitatea între grupuri. Această interpretare, prima care a fost propusă[8], continuă să aibă adepți.

Cea de a doua interpretare este propusă de Louis Dumont în diferitele sale lucrări și mai ales în *Homo hierarchicus.* Spre deosebire de prima interpretare, ea își propune să scoată în relief specificitatea sistemului castelor indiene. L. Dumont critică adepții modelului stratificării sociale și abordarea politico-economică. El propune o abordare originală care privilegiază ierarhia gradațiilor statutului bazată pe ideologia religioasă. Aceasta din urmă se întemeiază pe opoziția între preotul brahman și cei de neatins. Opoziția definește contururile, limitele sistemului. Mai mult, ea constituie principiul structurant, deoarece precizează criteriul statutului și al ierarhiei castelor. Chiar dacă locul ori superioritatea cutărei caste de mijloc sau inferioare în raport cu o altă castă pot fi contestate, lucrurile sînt formulate întotdeauna în termeni de puritate și de impuritate. In acest context, castele nu mai pot fi diferențiate ca grupuri de interese ci ca *grupuri în relație.* Ele nu sînt monade închise în ele însele, nici substanțe cărora urmează a li se studia natura și proprietățile. Este vorba, dimpotrivă, de grupuri ce nu pot fi surprinse decît prin universul de relații pe care le întrețin cu alte grupuri echivalente.

[7] M. N. Srinivas (1952), *Religion and Society among the Coorgs of South India,* Bombay, Asia Publishing House.

[8] Vezi M. Weber pentru care casta constituie un caz limită al clasei, dar care face de altfel o analiză mai fină a ceea ce este un grup de statut în raport cu o clasă (1971). Pentru perioada modernă, F. Barth (1960), „The System of Social Stratification in Swat, North Pakistan", în E. Leach (ed.), *Aspects of Caste in South India, Ceylan and North-West Pakistan.* Cambridge, Cambridge University Press, 113-146; T. O. Beidelman (1959), *A Comparative Analysis of the Jaf mani System, Locust Valley,* N. Y. *(Monograph of the Association for Asian Studies,* Vili) ; G. Berreman (1963), *Hindus of the Himalayas,* Berkeley, University of California Press ; K. Gough (1959), „Criteria of Caste Ranking in south India", în *Man in India,* voi. 39, 2, 115-126 : toate aceste lucrări prezintă sub diverse forme acest tip de interpretare.

Dumont observă că această logică intelectuală a sistemului castelor avînd la bază o ideologie religioasă nu ia în seamă puterea şi, într-un sens mai larg, faptul politic. Or, deţinătorii puterii politice sînt în general consideraţi ca făcînd parte din castele superioare, ocupmd în grupurile de statut o poziţie chiar sub brahmani. L. Dumont propune o a doua analiză a sistemului castelor, complementară faţă de prima şi referitoare la ierarhizarea între ideologia religioasă şi caracterul empiric — sau mai degrabă nevalorizat din punct de vedere ideologic — al politicului, între statut şi putere, între deţinătorii autorităţii religioase şi cei ce deţin puterea politică. El insistă asupra faptului că această dihotomie, foarte veche, a permis secularizarea politicului în India[9].

In această a doua perspectivă *asupra* ierarhiei nu mai este vorba despre gradaţia statutului, despre un raport de la element la element, ci mai degrabă despre raportul de înglobare a contrarului, unde „puterea vine oarecum să contrabalanseze puritatea la *niveluri secundare,* rămînîndu-i totodată supusă la *nivelul primar sau non-segmentat* (1966, p. 107). „Aşa cum mantia Fecioarei milostive îi cuprinde sub pliurile ei largi pe păcătoşii de tot felul, ierarhia purităţii cuprinde în sine, între alte diversităţi, propriul ei contrariu. Avem aici un exemplu al complementarităţii care poate merge pentru observator pînă la contradicţia între înglobant şi înglobat." (1966, pp. 107-108)

Analiza făcută de L. Dumont sistemului castelor a constituit în ultimii treizeci de ani obiectul a numeroase dezbateri şi critici. I s-a reproşat autorului perspectiva sa asupra ideologiei religioase ca mod al coerenţei, ca metodă de interpretare şi de înţelegere a unui sistem, analiza sa cu **privire** la **ierarhie** *versus* stratificare şi, mai global, analiza separaţiei între statut şi putere[10]. Ne pare mai interesant aici să comparăm abordarea lui Dumont, care pune accentul pe morfologia socială, cu aceea a lui Hocart care privilegiază analiza rituală a sistemului castelor. Vom reveni apoi asupra diferenţelor dintre cele două abordări.

1.1.2. Mecanismele interacţiunilor rituale

Analiza lui A. M. Hocart datează din anii 1930. în centrul explicaţiei sale se află structura politică, dar ceea ce îl interesează este nu atît studierea raporturilor de putere cît situarea *guvernării rituale.* Regele se află în vîrful ierarhiei şi rolul său este de a menţine ordinea lumii şi continuitatea vieţii. Autoritatea sa este magico-religioasă iar diferitele caste slujesc ritualurile şi contribuie la ordinea ansamblului, aşa cum o arată

' Se vorbeşte te wwxx-stea culturală a Indiei, nu de unitate politică, cel puţin pentru perioada istorică. Ţara a cunoscut multiple regate, imperii hinduse şi musulmane."Dar mc^raA-nu^wMşta. să unifice subcontinenrul. Acest fapt poate fi considerat un semn de slăbiciune, o dovadă a unei lipse sau dimpotrivă, putem nota că divizarea politică, conflictele şi alianţele între regate constituie o trăsătură marcantă şi chiar necesară. Istoria politică, adică apariţia, dezvoltarea şi dispariţia regatelor se află în relaţie directă cu permanenţa sistemului castelor. Aceasta înseamnă că poziţia politică este singura care poate fi dobîndită şi că logica hindusă a castelor se poate acomoda cu imperiile şi cu regatele musulmane.

[10] Cititorul interesat de aceste uezbaxsvv «.e va putea referi la un număr din *Contributions io Indian Sociology* (1971) consacrat unei discuţii despre *Homo hierarchicas* (1966).

sistemul sacrificial. Diviziunea muncii, specializarea profesională sînt înainte de toate semnificative din punct de vedere ritual. Fiecare se poate rade în fiecare zi fără să fie nevoit să recurgă la un membru din casta bărbierilor ; la fel, fiecare îşi poate spăla hainele şi pe cele ale familiei fără a le da unui spălător de rufe. Dimpotrivă, în contextul ritual, numai membrii acestor caste pot rade şi curăţa. Se poate de asemenea arăta că celelalte caste, ale olarilor, tîmplarilor, ţesătorilor, toboşarilor etc, au o funcţie sacerdotală. Meseriile trebuie înţelese în context ritual, meşteşugarii fiind şi ei într-o oarecare măsură preoţi.

Hocart subliniază că brahmanul este un preot superior căci el posedă ştiinţa, arta de a stăpîni cuvîntul. In timpul sacrificiului, el introduce suflul vieţii în idol, pe cînd meşteşugarii sînt însărcinaţi cu fabricarea imaginii (1938, pp. 1-28); toţi aceşti oficianţi rămîn totuşi servitorii regelui: „sistemul castelor este o organizare sacrificială iar aristocraţia este compusă din seniori feudali implicaţi permanent în rituri, pentru care recurg la vasalii sau la şerbii lor deoarece aceste servicii implică murdăria de care seniorul trebuie să se ferească" (Hocart, 1938, p. 29). Desigur, chiar dacă o astfel de comparaţie cu lumea feudală este perimată, trebuie să reţinem din ea că fiecare castă contribuie în poziţia sa la instaurarea unei ordini sociale şi cosmologice în jurul unui rege care reprezintă în oarecare măsură simbolul totalităţii". Purificată de ideile sale evoluţioniste, analiza lui Hocart continuă să stîrnească interesul etnologilor[12].

Comparaţia între perspectiva lui Dumont şi cea a lui Hocart arată că ambii recunosc imposibilitatea de a surprinde un element, în cazul de faţă casta, altfel decît în raportul său cu întregul, însă diferitele elemente nu le apar ca fiind echivalente. Pentru Dumont, preeminenţa brahmanului îl devalorizează pe deţinătorul puterii, lipsit de autoritate religioasă. Accentul este pus pe religie, pe manifestările sale în interiorul morfologiei sociale. Este vorba despre diferenţierea de statut, depre interdependenţa castelor. Dumont recunoaşte bineînţeles că interacţiunea este semnificativă din punct de vedere ritual, dar nu se arată interesat de mecanismul ritului. Pentru Hocart, autoritatea politică se află în centrul dispozitivului ritual şi în vîrful ierarhiei şi, din acest punct de vedere, toţi oficianţii se subordonează regelui şi sînt, prin urmare, echivalenţi ; Hocart se fereşte însă să înţeleagă prin aceasta preeminenţa brahmanului din punct de vedere al statutelor[13].

Analiza acestor două perspective generează următoarea întrebare : cum trebuie să înţelegem secularizarea politicului şi în acelaşi timp caracterul său central în sistemul ritual, cum să înţelegem preeminenţa funcţiei preoţeşti şi dependenţa sa faţă de puterea politică? Regăsim aceleaşi tipuri de întrebări şi de interpretări cu privire la sistemul jajmani — mod de diviziune a muncii în cadrul sătesc. Este vorba de un ansamblu de relaţii centrate asupra unui ‚jajman", patron provenit în general din casta dominantă a

" Hocart face o apropiere între acest sistem al castelor şi şeferia din Fiji în Oceania şi o clasează într-o evoluţie care duce de la guvernarea rituală la guvernarea politică.

[12] N. Divks (1^87). *The Hollow Crown : Ethnohistoiy of an Indian Kingdom,* Cambridge, Cambridge University Press ; D. Quigley (1993), *The Inlerpretation of Caste,* Oxford, Clarendon Press ; G. G. Raheja (1988) : *The Poison ofthe Gift: Ritual, Prestation and the Dominant Caste in a North Indian Village,* Chicago, University of Chicago Press.

[13] Vezi în Dumont, 1966, nota 32b, p. 100, un comentariu asupra lui Hocart.

războinicilor și al cărui statut este echivalent, la nivelul satului, cu acela al regelui. Acest patron îi pune pe membrii diferitelor caste de servicii să-i muncească pământurile, dîndu-le în schimb o parte din recoltă. Le utilizează de asemenea serviciile rituale pentru diferite rituri, în special pentru riturile de trecere privind familia sa și le dă o plată specifică, onorariile (numite în sascrită *dakshina).* El este în același timp un dominant politic și un patron ritual. Poziția sa centrală nu anulează preeminența brahmanului care ocupă o poziție specifică în raport cu celelalte caste de servicii, așa cum foarte bine a arătat M. I; Reiniche (1977)[14].

1.1.3. De la castă la individ

în India, omul în lume este omul prizonier al unor relații sociale de diferite tipuri, așa cum am văzut mai sus. Dar el se poate elibera de aceste relații părăsind lumea, abandonîndu-și statutul, familia, pentru a deveni un om care renunță *(sanniyasi)* și al cărui țel suprem este descătușarea *{moksd).* Această formă de religiozitate datează din perioada vedică și a cunoscut dezvoltări multiple. L. Dumont (1966) a consacrat acestui subiect un articol important unde îl caracterizează pe cel ce renunță drept un individ-în-afara-lumii, opunîndu-l individului aflat în lume, pe care îl cunoaștem[15]. *Bhakti* este mai tardivă. Ea înseamnă dragoste, devoțiune față de un zeu cu care credinciosul se identifică, căruia îi poate aparține prin natura sa, această relație deschizînd calea mîntuirii pentru omul rămas în lume, în casta sa, în familia sa (M. Biardeau, 1981, M. L. Reiniche, 1989). Cu secta atingem un alt aspect. Ea este „o grupare religioasă constituită în primul rînd din cei ce renunță, adepți ai unei aceleiași discipline a mîntuirii și, în al doilea rînd, din simpatizanții lor laici care pot avea, fiecare, un maestru spiritual sau guru din rîndul celor ce renunță" (Dumont, 1966, p. 238). Cercetările asupra pelerinajului în India ne permit să regăsim sub forme diferite relațiile și interacțiunile între religiozitatea socială și religiozitatea individuală, între omul în lume și omul în afara lumii[16].

[14] *Cf.* W. H. Wiser (1936), *The HinduJajmani System : a Socio-Economic System Interretating Members of a Hindu Village Community in Services,* Lucknow, Lucknow Publ. House ; interpretarea materialistă a lui T. Beidelmann (1959), *op. cit.,* criticile făcute modelului de către D. Pocock (1962), „Notes on Jajmani Relationships", *Contributions to Indian Sociology,* VI, 78-95 și C. Fuller (1989), „Misconceiving the Grain Heap : a Critique of the Concept of the Indian Jijmani System", în J. Parry și M. Bloch (ed.), *Money and the Morality ofExchange,* Cambridge, Cambridge University Press; și interpretările lui M. L. Reiniche (1977), „La notion de «Jajmani». Qualification abusive du principe d'integration", Purusartha. 3, 71-107 ; (1998), „Des «brahmanes» et des «dieux» en sociologie. Le systeme indien des castes revisite", *Archives Europeennes de Sociologie,* XXXIX, 2, 283-308.

[15] Pornind de la această diferență intre holismul sistemului castelor și individualismul extramundan al celui ce renunță, L. Dumont și-a construit demersul comparativ opunînd India Occidentului creștin. L. Dumont (1983). *[Cssais sur I'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'ideologie moderne,* Paris. Seuil.

[16] J. Assayag (1992), *La colere de la deesse decapitee. Traditions, cultures el pouvoir dans Ie sud de I'ïnde.* Paris, CNRS : A. G. Gold (1989). *Fruitful Journey. The Way of Rajasthani Pilgrinis,* Delhi, Oxford University Press.

1.1.4. Castele şi Islamul

Analiza de mai sus a avut în vedere lumea hindusă. Or în subcontinentul indian există şi alte populaţii, minorităţi creştine sau musulmane, sikhi[17], adepţi al parsismului. Cum să le calificăm în raport cu majoritatea hindusă : au ele instituţii comparabile sau sînt diferite? Dacă luăm de exemplu musulmanii, s-a observat că sînt divizaţi în ashrafi, alcătuiţi din patru grupuri de origine exterioară[18], pe de o parte şi în ajlafi, care sînt convertiţi şi au un statut inferior celor dintîi, de cealaltă parte. Se poate oare spune că ei formează caste analoage celor ale hinduşilor[19]? Pentru unii antropologi[20], instituţiile hinduse şi musulmane sînt similare dacă sînt considerate nu din punct de vedere cultural (esenţialmente religios), ci din punct de vedere structural (în principal politic şi economic). Alţii, mai ales Dumont, cred că structura şi cultura sînt legate şi că instituţiile musulmane nu pot face obiectul aceluiaşi tip de analiză propus pentru instituţiile hinduse. In realitate, există în numeroase cazuri o întrepătrundere între grupurile hinduse şi grupurile musulmane dintr-o aceeaşi regiune, ceea ce impune o reflecţie asupra relaţiilor complexe pe care le întreţin[21].

1.2. Rudenia

Analiza rudeniei în India este una din ariile unde s-au făcut progrese majore după marea operă a lui C. Levi-Strauss, mai cu seamă referitor la terminologie şi în special la căsătorie şi la implicaţiile sale.

Cu privire la terminologie au fost propuse două analize opuse, pentru sud şi pentru nord. Una, de inspiraţie formalistă şi comparatistă, porneşte de la postulatul că termenii de rudenie au un sens prim şi un sens secund[22]. Ea situează mai întîi relaţiile elementare în interiorul nucleului familial, pentru a studia apoi regulile extinderii termenilor la alte categorii de rude. Invers, cealaltă abordare, care se inspiră din Hocart şi din Dumont,

[17] J. Assayag şi G. Tarabout (ed.) (1996), „Alterites, identites. Chretiens et musulmans en înde", *Purusartha,* 19 ; H. Stern (1995), „Max Weber chez Ies Sikhs", în M. L. Reiniche şi H. Stern (ed.), „Les ruses du salut. Religion et politiques dans le monde indien", *Purusartha,* 17, 219-242.

[18] Sayyid sau descendenţii Profetului, Sheikh sau descendenţii unui sfint, Pathan şi Mughal desemnînd comunităţi etnice şi războinice.

[19] 1. Ahmed (1973), *Caste and Social Stratiflcation among Muslims in India,* Delhi, South Asia Books.

[20] în primul rînd F. Barth (1960), *op. cit.*

[21] P. Aggarwal (1971), *Caste, Religion and Power. An Indian Case Study,* New Delhi, Shri Ram Center For Industrial Relations : M. Gaborieau (ed.) (1986), ..Islam et societe en Asie du Sud", *Purusartha.* 9 ; R: .1 amous (1991), *La relation frere - soew: Parente et rites chez les Meo de I 'înde du Nord,* Paris, EHESS : T. N. Madan (1965), *Family and Kinship. A Study of the Pandits of Rural Kashmir,* Delhi, Oxford University Press.

[22] H. Scheffler (1980), ..Kin classification and Social Structure in North India", *Contrihutions to Indian Sociology,* 14(1). 131-160.

consideră că trebuie să se pornească de la clasificările locale pentru a determina principiile distincţiilor interne din sistemul terminologic, nu să i se impună acestuia un punct de vedere exterior. Prima poziţie adoptă o perspectivă genealogică şi face din afinitate un principiu derivat, în timp ce a doua poziţie scoate în evidenţă caracterul prim al afinităţii, precum şi alte principii de consangvinitate. Această a doua abordare a fost cel mai bine elaborată cu privire la rudenia dravidiană din sudul Indiei: sistem clasificator bazat pe opoziţia şi complementaritatea între consangvinitate şi afinitate (în trei generaţii centrale, cea a părinţilor, cea a lui Ego şi cea a copiilor) ; alianţă prin căsătorie cu caracter transgenerațional şi cu orientare isogamică (egalitate de statut între cei doi parteneri)[23].

înrudirea hindi din nord este mai greu de analizat[24]. Vom semnala cîteva orientări majore : (1) o terminologie în acelaşi timp clasificatoare şi descriptivă care nu permite o distincţie simplă între consangvinitate şi afinitate, ci dezvăluie, dimpotrivă, cazuri de suprapunere, de întrepătrundere a termenilor şi care, în anumite cazuri, pune accentul mai mult pe relaţia frate - soră decăt pe celelalte tipuri de relaţii; (2) interdicţiile de căsătorie foarte extinse care fac dificilă repetarea unirilor între descendenţe şi deci alianţa prin căsătorie transgenerațională ca în sud ; (3) o tendinţă hipergamică foarte accentuată care se prezintă în două forme : sau unităţile liniilor de descendenţă sînt ierarhizate între ele şi orice căsătorie a fetei trebuie să se facă cu un superior statutar, dificultatea constînd în a găsi soţi în casta cu două extreme[25], sau ritualul căsătoriei este cel ce stabileşte, fie şi temporar, o superioritate a viitorului soţ faţă de donator[26]. Comparaţia între rudenia din nord şi cea din sud (fără a mai vorbi de cazurile intermediare din centru care combină trăsăturile celor două[27]) rămîne încă de făcut.

[23] Cercetările asupra rudeniei dravidiene s-au inspirat mult din cele asupra grupurilor amerindiene din Amazonia, ceea ce a permis dezvoltări foarte ample şi foarte sugestive asupra acestui tip de sistem clasificator. De altfel, trebuie să notăm că un istoric, T. Trautman, şi-a propus să descopere un proto-sistem care ar fi la originea diferitelor tipuri de rudenie existente în India de Sud : T. R. Trautman (1981), *Dravidian Kinship,* Cambridge, Cambridge University Press.

[24] S. Vatuk (1969), „A structural analysis of the Hindi Kinship Terminology", *Contributions to Indian Sociology,* 3, 94-115 ; S. Vatuk (1975), „Gifts and Affines in North India", *Contributions to Indian Sociology,* 9 (2), 155-196 ; R. Jamous (1991), *op. cit.*

[s] J. Pany (1979), *Caste and kinship in Kangra,* Delhi, Vikas Publishing House.

[26] R. Jamous (1991), *op. cit.* Formula hipergamică este legată de ideologia căsătoriei unei fete ca „dar al tinerei fetei"" *(kanyâ dări).* „Darul în general este o acţiune extrem de meritorie ; omul dobîndeşte merite dăruind bunuri brahmanilor" (L. Dumont, 1966. p. 153). „...se dau o fată şi nişte bunuri unor superiori, nu în schimbul unor merite, ci a ceva asemănător, şi anume al prestigiului sau al consideraţiei ce rezultă dintr-o intercăsătorie cu ei" (L. Dumont, 1966, p. 153). Vom nota că dacă există schimb, înapoierea nu este de acelaşi ordin cu ceea ce a fost dat şi putem reflecta asupra semificaţiei pe care o poate avea în acest tip de căsătorie asimetrică închiderea unui ciclu. încheierea.

[27] V. Bene'i (1996), *La dot en înde. Unfleau social?,* Paris, Karthala.

1.3. Temele recente ale cercetării indianiste

Lucrările despre teatru[28] sau despre posedare[29] vin să îmbogăţească abordarea ritualului. Alte cercetări reconsideră raporturile între castă şi sectă, între căile mîntuirii şi naţionalism[30] sau raportul între regat şi stat[31]. Toate aceste lucrări au în comun ideea că fenomenele respective trebuie înţelese prin situarea lor în durata lungă, adică prin compararea manifestărilor lor moderne cu cele din vechime.

Aceleaşi preocupări se regăsesc în lucrările despre India modernă. De la cucerirea independenţei, naţiunea indiană s-a constituit pe baza unei unităţi politice, fenomen nou pentru un subcontinent care a cunoscut o unitate culturală şi a întreţinut divizarea politică. Ea s-a vrut laică şi democratică, dar şi-a pus întrebări cu privire la locul comunităţilor religioase în contextul statului modern[32]. Apar noi elite politice la nivelul regiunilor şi al statului federal şi se pune problema analizării raporturilor lor cu elitele locale[33]. La modul mai general, s-a pus întrebarea dacă separaţia între religie şi politică nu a facilitat adoptarea instituţiilor democraţiei occidentale. Această problemă este legată de faptul că în constituţia indiană nu sînt recunoscute castele, în numele luptei împotriva acestui sistem „al inegalităţii". De fapt, crearea unor legi în favoarea castelor sau a triburilor defavorizate reprezintă un mod de a le recunoaşte existenţa şi de a le perpetua. Ele participă la mişcarea generală, care duce de la interdependenţa între caste la concurenţa lor (Dumont, 1966, pp. 287-288). La ora actuală se manifestă o tendinţă de a „substanţializa" castele, de a dezvolta asociaţii de castă pentru apărarea intereselor particulare ale acesteia, diferenţele interne între sub-caste fiind repuse în discuţie[34]. De altfel, industrializarea şi urbanizarea crescîndă a populaţiei creează noi forme de relaţii politice şi mai ales economice. Amestecul între migranţi la oraş, apariţia bidonvilurilor, dezvoltarea unor sindicate muncitoreşti şi a unor partide politice specifice introduc în lumea indiană instituţii analoage celor ale Occidentului modern[35], cu atîtmai mult cu cît India participă cu hotărîre la schimburile economice internaţionale[36].

Ar fi totuşi greşit să credem că India „tradiţională" a dispărut, eliminată de acţiunea unei baghete magice. Lucrările recente arată că India nu se mulţumeşte să se moder-

[28] L. Bensa-Boudon (ed.) (1998), „Theâtres indiens", *Purusartha,* 20.

[29] J. Assayag şi G. Tarabout (ed.) (1999), „.La *possession en Asie* du Sud : parole, corps, territoire", *Purusartha,* 21.

[30] *M.* L. Reiniche (ed.) (1995), „Les ruses du salut", *Purusartha,* 17.

[31] J. Pouchepadass şi H. Stern (1991), „De Ia royaute â l'Etat. Anthropologie et histoire du poiitique dans Iemonde indien"", *Purusartha,* 13.

[32] H. Stern (1985). „Â propos d'une coîncidence : comment parler de Ia democraţie dans l'fnde des castes?". *Esprit,* număr special despre democraţia indiană. M 1667. II. S.. 7-17.

[33] R. Kothari (1970), *Politics in India,* Deliii. Orient Londgman Ltd. ; R. Kothari (1985), „Democraţie et non-democratie en înde". *Esprit.* M. 1667, H. S. II, 18-31.

[34] V. Pache Huber (2000). *h'oce et negoce. L 'edification d'une caste de commercants hindous : le cas des Âlaheslnrari.* Ncucliâtel, teză susţinută la Universitatea din Neuchâtel.

[35] G. Ileuze (1989), *Înde, la greve du siecle 1981-1983.* Paris. L'Harmattan : P. Lachaier (1999). *Firmes et entreprises en înde : IM firme lignagere dans ses reseaux.* Paris, Karthala.

[36] G. Etienrte (1985). /. *'economie de I 'Înde.* Paris. PUF, „Que sais-je?".

nizeze, ci adaptează „modernitatea" la cultura sa. Un exemplu deosebit de elocvent ne permite să surprindem această dublă mișcare. într-un document difuzat la televiziune se poate vedea cum, în regiunea urbană Bombay, o mică întreprindere foarte prosperă s-a specializat în colectarea și distribuirea unor gamele pentru muncitori, care primesc astfel hrana preparată acasă și mănîncă separat, pentru a nu fi poluați de vecinul ce nu aparține aceleiași caste.

2. ARIA CULTURALĂ HIMALAYANĂ

Anne de Sales

2.1. Dintr-o barieră naturală oamenii au făcut o răspîntie a civilizațiilor

Lanțurile Himalayei se curbează ca un arc de cerc pe mai mult de 3500 km între Afganistan la Vest și Yunnan la Est. Ele se înalță deasupra cîmpiei indo-gangetice la Sud și sînt prelungite la Nord de platoul tib^tan. Acest masiv muntos, cel mai înalt din lume, constituie așadar o barieră naturală între stepele din Asia Superioară și Asia musonilor. In decursul istoriei, oamenii au știut totuși să treverseze aceste metereze, să transforme trecătorile și văile în căi de comerț sau de pelerinaj și să întemeieze în locurile cele mai primitoare orașe—tîrguri, unde și-au depozitat mărfurile (Leh, Lhasa, Jumla, Katmandou). De altfel, acest labirint de creste și de văi oferă un adăpost natural populațiilor gonite din ținuturile lor natale. Astfel, în inima continentului asiatic, Himalaya a devenit o răspîntie a civilizațiilor.

Implantarea omului pare a fi atestată în marginile văii Dun și la poalele lanțului Siwalik (Nepal) începînd din paleoliticul inferior, undeva între anii 650.000 și 350.000. Insă aceste date vor trebui confirmate de cercetări ulterioare. Săpăturile făcute în Nepal au scos la iveală mărturii despre două tradiții tehnice : una a *handaxe calture,* de origine indiană, cealaltă, a pietrei cioplite *(choppers),* caracteristică Asiei de Sud-Est. Tibetul face parte din acest ultim curent.

Sînt recunoscute trei origini diferite ale populațiilor actuale. Venite din vest și din sud, marile migrații indo-ariene au populat „colinele" Himalayei pînă la o altitudine de 2500 metri (Kumaon, Garhwal, Nepal). Unele dintre aceste grupuri erau formate din crescători de vite *(khas),* dar modul de viață al celor mai multe se caracterizează prin cultura orezului. Organizate m caste, eîe sînt de ve\\g\e hindusa, o &Hă mișcare leagă aria himalayană nu de lumea indiană, ci de nordul sino-tibetan. Inițial nomade, aceste populații de limbă și cultură tibetană s-au implantat în văile înalte (Ladakh, nordul Nepalului, Bhoutan și pînă în nord-estul Indiei) unde practică o economie mixtă aKată pe cultura orezului și creșterea yacului. Ele sînt adepte ale lui Buddha și refuză, în principiu, orice sacrificiu.

în sfîrșit, o a treia mișcare migratoare, mai puțin studiată pînă în prezent, își are obîrșia la est de lanțul himalayan, în colinele Yunnan-ului și ale Birmaniei și a ocupat

Arunachal Pradesh, estul Bhoutan-ului şi probabil Nepalul. Aceste populaţii au practicat desţelenirea înainte de a se converti la o agricultură sedentară. Ele nu posedă scriere şi au păstrat în proporţii variate o anumită viziune despre lume numită animistă. Cultul munţilor, venerarea strămoşilor, practicile şamanice sînt trăsăturile caracteristice dar nu exclusive ale acestei viziuni, întrucît se regăsesc, transformate, însă vii, şi în contextele dominate de marile religii. Acestea din urmă sînt, în extremitatea orientală a lanţului, buddhismul, hinduismul şi creştinismul care a luat o amploare crescîndă în cursul secolului trecut. Anumite populaţii tibetano-birmane din Arunachal Pradesh, de pildă naga, se consideră în prezent creştine.

La hotarele occidentale ale lanţului, Islamul se învecinează cu cele două mari religii asiatice. Cu toate acestea, anumite populaţii, cum ar fi kalash din nordul Pakistanului (Chitral) şi-au păstrat cultura populară şi religia şamanică. Alte grupuri din văile Hindou Koush şi Karakorum au atras atenţia cercetătorilor pentru că mai vorbesc încă limbi indo-ariene (darda) şi indo-iraniene (kafir), care îşi au obîrşia într-o perioadă arhaică ce precedă sanscrita vedică.

Himalaya oferă astfel imaginea unei mari diversităţi culturale şi lingvistice, ceea ce ar putea explica de ce nici un grup de cercetători din Franţa nu studiază istoria şi civilizaţia ansamblului acestei imense regiuni, un astfel de studiu neputînd fi limitat de frontierele naţionale. Remarca îi aparţine lui A. W. Macdonald şi a fost făcută cu aproape douăzeci de ani în urmă, dar ea rămîne actuală. In mod paradoxal, relieful compartimentat care a contribuit la conservarea acestei multitudini de micro-culturi se află de asemenea la originea trăsăturilor comune populaţiilor himalayene.

2.2. Societăţi locale şi puteri centralizatoare

In cea mai mare parte a istoriei lor, aceste popoare au trăit sub tutela unor şefi clanici subordonaţi mai mult sau mai puţin, în funcţie de perioade, unor mici regi locali. Doar mult mai tîrziu, şi nu înainte de sfîrşitul secolului al XVIII-lea, încep să apară în aceşti munţi mari state naţionale. Regiunea le oferă astfel cercetătorilor un teren de anchetă excepţional cu privire la confruntarea tradiţiilor religioase şi politice locale cu două lumi puternic structurate, India şi China. Paul Mus vorbea despre ajustările reciproce între „soclul" sătesc statornicit prin datini, pe de o parte, şi „adăugirea" administrativă, juridică şi religioasă centralizată, de cealaltă. Procesele centralizatoare nu sînt încă terminate peste tot în acelaşi grad. Această situaţie îi permite antropologului, devenit şi istoric, să-şi precizeze ipotezele prin observarea pe teren a ceea ce este deja istorie în Europa, unde au avut loc transformări diferite, dar comparabile.

Hinduizarea a generat numeroase lucrări care au ştiut să repună în discuţie opoziţia dintre triburi şi caste, responsabilă adesea de denaturarea faptelor, şi să orienteze analiza spre fostele mici regate, în sînul cărora îşi avea locul fiecare din aceste grupuri. In Nepal, care a atras majoritatea cercetărilor avînd drept obiect Himalaya, documentele istorice (cronici de familie sau regale, documente administrative) sînt mai numeroase şi mai bine conservate decît în India, iar studierea lor, aflată de abia la început, promite să

ofere dimensiunea diacronică absentă adesea din monografii. Să precizăm că aceste documente nu reprezintă singurul mod de a deschide o fereastră spre trecut. Amintirea anumitor evenimente conflictuale se poate sustrage cuvintelor (vorbite sau scrise) exprimîndu-se doar la nivel ritual. Tot așa cum peisajele dețin uneori cheia trecutului. Astfel cercetarea se angajează pe o nouă cale foarte promițătoare, care știe să asocieze competențele diferitelor discipline complementare ca geografia și istoria, în scopul aprofundării cunoașterii noastre despre civilizația himalayană.

Cercetările au fost dominate de grija de a elucida interacțiunea între domeniile religios și politic. Nu este vorba doar de a observa că prinții și preoții s-au ajutat unii pe alții pentru a-și atinge scopurile, deși această relație instrumentală există, așa cum o demonstrează, de pildă, rolul determinant jucat de asceți pe lîngă regii hinduși. Este vorba mai ales de o concepție particulară despre putere, conform căreia suveranul hindus trebuie să aibă relații foarte strînse cu divinitățile regatului și cu forțele cosmosului,cum se întîmplă la populația newar din valea Katmandou. Aceste corespondențe se regăsesc în contextul tribal unde șeful răspunde de prosperitatea comunității sale, de succesul la vînătoare și de abundența recoltelor. Dar învestitura sa politică nu durează decît atîta timp cît el rămîne un „mare om", un ales al zeilor.

Cucerirea militară a marelui Nepal de către un „mic rege" din vestul țării s-a desfășurat în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea. Ceea ce a fost la început doar o regrupare a unor domenii mai mult sau mai puțin supuse s-a transformat treptat într-un stat-națiune. Analiza anumitor ritualuri de stat cum ar fi sărbătoarea națională din Dasai permite să se înțeleagă cum s-a produs această transformare. Procesul de unificare națională sub dominația castelor superioare întîmpină astăzi o rezistență puternică din partea minorităților etnice și a castelor inferioare, care se consideră lezate în accesul lor nu numai la puterea politică, ci și la o modernitate ineluctabilă. Această situație deschide un nou cîmp de studiu unde au dreptul la cuvînt nu doar etnologul, ci și protagoniștii înșiși. Aceștia revendică accesul la studiile al căror obiect îl constituie și la reconstrucția propriei lor istorii.

2.3. Comparații transhimalayene

Regiunea himalayană a generat un prim val de scrieri în perioada colonială, la sfîrșitul secolului al XlX-lea și începutul secolului XX, autorii fiind exploratori, comercianți aventurieri și administratori englezi, dintre care unii erau și mari savanți. Aceste lucrări în diverse genuri (povestiri de călătorie, recensămînturi, studii științifice) și de valoare inegală rămîn o sursă de cunoaștere de neînlocuit. Dar abia în anii 1960 începe să se elaboreze o producție antropologică cu genul său de predilecție, monografia. Populațiile tibeto-birmane au reținut atenția cercetătorilor, fiecare dintre aceștia dedicîndu-se studierii unui grup particular, culturii sale materiale, organizării sale sociale, ritualurilor sau tradițiilor sale orale. In felul acesta, etnologii s-au conformat ideologiei populațiilor locale, preocupate exclusiv de ele însele și de teritoriul lor.

Astăzi a sosit vremea ca această masă de materiale să fie exploatată în vederea unei comparații transhimalayene de-a lungul unei axe est-vest și nu doar nord-sud,cum

a fost cazul pînă în prezent. Au existat tentative de a face comparaţii punctuale în domeniul mitologiei şi al rudeniei. Dar deschiderea recentă a terenului din Yunnan, unde există un mare număr de populaţii tibetano-birmane, sporeşte interesul pentru acest program comparativ care se deschide totodată spre culturile materiale şi spre rituri. Astfel, de exemplu, reflecţiile suscitate de împărţirea funcţiilor rituale între doi specialişti, unul reprezentînd religia dominantă şi unul de tip şamanic, sînt reînnoite constant de etnografia acestor societăţi. Funeraliile, extrem de elaborate, oferă o perspectivă asupra unui univers de corespondenţe multiple între grupuri. Recurenţa tehnicilor sacrificiale foarte specifice, de pildă extragerea inimii din anumite victime sau împărţirea animalelor sacrificate între participanţi, constituie alte puncte comune. De altfel, tinerii cercetători studiază în prezent aceste minorităţi şi relaţiile lor cu grupul dominant Han, impactul comunismului şi al buddhismului asupra religiilor locale şi elaborează problematici care corespund celor studiate în Himalaya nepaleză.

2.4. Sociologia buddhismului şi studiul societăţii laice

Cele mai multe studii etnografice privind populaţiile de cultură tibetană au fost întreprinse în afara Tibetului propriu-zis, în marginile (India de "Nord, Nepal, Bhoutan) spre care s-au îndreptat valuri succesive de emigranţi în căutarea unor noi pămînturi sau, după conflictele cu China din 1959, în căutarea unui refugiu. Paralel cu aceste etnografii de teren, studiile tibetane s-au dezvoltat pornind de la surse scrise, tibetane şi chineze. Mari savanţi au propus lucrări sintetice asupra civilizaţiei şi istoriei culturale a Tibetului. Dar atenţia orientaliştilor a fost atrasă mai ales de religie şi interpretarea textelor.

Evoluţia cercetării şi posibilităţile de şedere în Tibet au contribuit la repunerea în discuţie a separării convenţionale şi nejustificate între studiul textelor şi studiul oamenilor. Istoria socială a acestor ţări imense se îmbogăţeşte cu analiza unor documente scrise, nu doar religioase, combinată cu observaţii etnografice.Etnologii sau istoricii locali se dovedesc a fi parteneri preţioşi, propunînd propriile interpretări. Studiile tibetane se deschid în prezent spre o abordare sociologică, aruncînd o lumină nouă asupra proceselor de tibetanizare şi de lamaizare, mai puţin studiate decît hinduizarea. Ele se interesează totodată de societatea laică asupra căreia se străduiesc să ofere o viziune nouă, mai apropiată de realitatea cotemporană. Astfel, de pildă, abundenţa producţiei literare tibetane actuale a dobîndit amploarea unui fenomen social care merită din plin atenţia antropologului.

Aria culturală himalayană nu a generat teorii antropologice comparabile cu acelea ale lui Dumont sau Hocart cu privire la societatea indiană şi ideologia hindusă. Sylvain Levi, specialist în sanscrită, autorul primului studiu istoric francez despre Nepal, bogat în perspective luminoase, a văzut în regatul himalayan o Indie pe cale de a se constitui. Chiar dacă această formulă a devenit celebră, ea nu a atras după sine un adevărat dialog între himalayanişti şi indianişti. Studiile himalayeneau fost mult timp victimele diversităţii culturilor răspîndite de-a lungul lanţului muntos. Ele se angajează astăzi într-o

cercetare marcată de o preocupare comparativă care ne permite să sperăm, ţinînd seama de înalta calitate a lucrărilor etnografice disponibile, că se va ajunge la o mai bună definire a „acestui domeniu vag conturat între gheţarii şi mlaştinile sale", cum îl definea S. Levi. Urmînd vocaţia de a fi o răspîntie, pe care geografia şi istoria au imprimat-o obiectului lor, studiile himalayene ies treptat din izolare.

3. ASIA DE SUD-EST ŞI LUMEA CHINEZĂ

Bernard Formoso

Prezentarea \mprevma a acestor doua domenii regionale se justifică din mai multe motive. Dincolo de schimburile pe care le-au întreţinut încă din antichitate şi care au dus la dezvoltarea unor puternice comunităţi de negustori Han în *Nanyang* (Mările Sudului), continuitatea lor din punct de vedere etnolingvistic este notorie. Populareа Asiei de Sud-Est s-a făcut în principal prin migraţiile ce s-au înlănţuit de-a lungul secolelor începînd din sudul Chinei. Pe de altă parte, o dublă analogie de situaţie apropie cele două arii. In ambele cazuri, etnologii occidentali au fost nevoiţi să ţină seama de un orientalism foarte puternic, interesat de textele şi de „măreţia trecută" a regatelor sau imperiilor. Ei s-au confruntat de asemenea, mai mult decît oriunde în altă parte, cu mari piedici politice (războaiele din Indochina, izolarea Chinei, a Birmaniei şi a altor ţări din Peninsulă; restricţiile dure impuse cercetării în Indonezia etc.); aceste constrîngeri au constituit tot atîtea obstacole în calea cercetării etnografice a societăţilor din zonă şi a lărgirii raţionale a terenurilor de anchetă.

3.1. Cercetările în Asia de Sud-Est

Din punct de vedere etnologic, specificitatea regiunii se datorează îmbinării a patru trăsături, fiecare dintre acestea, luată separat, nefiind suficientă pentu a o defini: 1) ea este supusă regimului musonilor ; 2) cultura şi/sau consumul de orez constituie baza subzistenţei tuturor populaţiilor sale ; 3) ea se situează în interfaţa lumilor indiană şi chineză, toate societăţile din Asia de Sud-Est integrînd în grade variabile aporturile culturale ale acestor focare civilizatoare ; 4) ea este populată de reprezentanţii a cinci mari familii etnolingvistice — austro-asiaticii (mon-khmer, viet-muong, senoi-semang), s/no-tibetanii (karen, tibeto-birmanii), tai-kadai, austronezienii (malaiezii) şi chinezii. Convergenţa acestor patru trăsături circumscrie o vastă arie ce acoperă o parte a Chinei subtropicale şi se întind pînă în Assam, dar de unde trebuie exclusă Indonezia extrem-orientală populată mai ales de melanezieni. Particularitatea geografică a acestei arii este de a fi semi-continentală, semi-insulară. Ea se remarcă de asemenea printr-o mare farîmiţare datorată reliefului şi prin numărul extrem de mare de ţinuturi insulare (astfel, Indonezia numără 17500 insule, dintre care 3000 locuite). Din această geomor-

fologie și din micro-climatele tropicale rezultă o diversitate etnologică fără egal. Mai mult, deoarece fărîmițarea populației este pe măsura celei a pămînturilor iar întrepătrunderea grupurilor etnolingvistice este puternică, asistăm în zilele noastre (dar fenomenul este foarte vechi) la procese de diversificare socio-culturală, de etnicizare și de sincretism religios de o excepțională intensitate. Cu atît mai mult cu cît regiunea a fost locul de întîlnire a aproape tuturor marilor curente religioase. Brahmanismul, buddhismele mahayana și theravada,complexul buddhism-taoism-confucianism, islamul și, mai recent, diferite forme ale creștinismului s-au propagat pe arii mai mult sau mai puțin întinse, s-au amestecat uneori, adăugîndu-se unele altora și combinîndu-se cu fondurile de credințe specific autohtone.

Cu ce au contribuit specialiștii acestui bogat creuzet cultural la o dezbatere etnologică mai generală? Aportul lor a fost considerabil, fie numai și prin cantitatea, calitatea și originalitatea materialelor culese, deși încercările lor de a teoretiza au avut arareori efectul scontat. Diversitatea zonei și accesul dificil la teren au împiedicat, cu excepția cazului structuraliștilor olandezi, elaborarea unor „paradigme regionale" prin formarea unor colective de cercetători care să studieze aceeași problematică la societățile vecine, în plus, originalitatea și variabilitatea formelor de organizare socială reperabile pe plan local cereau mai degrabă o nuanțare a modelelor elaborate în alte părți decît efectuarea unor epurări simplificatoare. Asia de Sud-Est a fost propice deconstrucționismului cu mult înaintea postmodernismului științific!

Prin bogăția biotopurilor sale, regiunea a devenit, împreună cu Oceania și Amazonia, unul din punctele centrale ale cercetărilor axate pe apropriere materială și simbolică a naturii. în acest sens, ea a fost și rămîne un cîmp de experimentare sau de formulare privilegiat. Chiar în timp ce studia Indonezia, Geertz[37], adept al ecologiei culturale, a făurit conceptul de *involuție agricolă* și a stabilit opoziția devenită de atunci clasică între *ecosisteme generaliste* și *specializate {cf.* capitolul 6). Să menționăm de asemenea etnoștiința și reflecția epistemologică asupra taxinomiilor și cunoașterii vernaculare elaborate de H. Conklin pornind de la exemplul populațiilor hanunoo și ifugao, sau energetica culturală realizată prin cercetarea iconoclastă efectuată de Rambo la „poluatorii primitivi" din pădurea malaieziană, fără a uita nici abordările extrem de interesante din punct de vedere metodologic ale lui J. Fox și R. Ellen avînd drept obiect etnografia societăților din Estul indonezian[38].

Gradul înalt de întrepătrundere și de interdependență a grupurilor stabilite în văile și munții peninsulei indoneziene a făcut de asemenea ca specialiștii în aceste populații să joace un rol de pionierat în revizuirea critică a concepției naturaliste despre etnie și a

C. Geertz (1963), *Agricultura! Involution, the Processes of Ecologica! Changes in Indonesia,* Berkeley, The Regents of the University of California.

Cf. H. Conklin (1954), *The Relations of Hanunoo Culture to the Plant World,* New Haven, Yale University , Ph. D. sau *Ethnographic Atlas of the Ifugao,* New Haven. Yale University Press (1980); T. Rambo (1985), *Primitive Polluters, Semang Impact on the Malaysian Tropical Rain Forest Ecosystem,* Ann Arbor, University of Michigan, Anthropological Paper nr. 76 ; J. Fox (1977), *Harvest of the Palm. Ecologica! Change in Eastern Indonesia,* Cambridge Mass., University of Harvard Press ; R. Ellen (1978), *Nuaidu Settlement andEcology,* Haga, MartinusNijhoff.

celei reificatoare despre cultură. Cu cîțiva ani înainte de revoluția epistemologică a etnicității realizată de F. Barth (1969), E. Leach și M. Moerman arătaseră, pe o bază etnografică umilă desigur (populația kachin din Birmania în cazul primului, populația lue din Tailandaîn cazul celui de al doilea), că identitățile etnice sînt niște construcții simbolice și își iau semnele din complexele culturale ale căror variații interne pot fi compatibile cu menținerea unui puternic sentiment unitar[39]. într-un sens mai larg, popoarele din regiune s-au recunoscut cu greu în definiția „canonică" a *culturii* formulată de Tylor în 1871. Reevaluarea semiotică a conceptului (o țesătură de semnificații ce trebuie citită ca text), sugerată de C. Geertz (1983) pornind de la exemplul balinez, ilustrează această stare de neliniște, la fel și propunerea lui G. Condominas (1980) de a-i substitui noțiunea de *spațiu social.* în sfirșit, F. Barth (1993), tot cu privire la Bali, a vrut să înlocuiască recent ideea de cultură ca structură sau sistem cu ideea de proces rezultat din combinările specifice ale unor idei, circumstanțe materiale și potențialități interacționale.

Deși formalismul relațional al lui Barth se împacă greu cu noțiunea de structură, prima paradigmă structuralistă din etnologie a apărut ca urmare a studierii societăților indoneziene. Cu mult înaintea lui Levi-Strauss, anumiți autori olandezi, ca Van Ossenbruggen ale cărui lucrări au fost publicate în 1916, W. Rassers (1922), J. P. B. Josselin de Jong (1935) sau F. Van Wouden (1935), foloseau conceptul de *structură* pentru analiza corespondențelor strînse stabilite în aceste societăți între organizarea socială și cosmologie. Astfel, F. A. E. Van Wouden a stabilit un raport între clasificările dualiste ale lumii și căsătoria cu vara încrucișată matrilaterală, care sînt de o mare recurență în sud-estul Indoneziei[40]. Descrierea făcută de el acestei forme de alianță precum și prescripțiile de același ordin reperate la tibeto-birmanii din Birmania au stat la baza modelului *schimbului generalizat* stabilit de Levi-Strauss și a dezbaterilor asupra „structurilor simple" ale căsătoriei care au urmat[41]. Cercetările etnologilor olandezi au făcut școală: societățile uniliniare din Estul idonezian au oferit numeroșilor cercetători francezi (elevi ai lui Dumont) sau anglo-saxoni o sursă inepuizabilă de modelări structurale. Recent unele dintre aceste lucrări s-au deschis în mod pertinent spre analiza ritualurilor și au reașezat faptele ce țin de alianță în cadrul mai general al unei socio-cosmologii a schimburilor fundamentată pe noțiunea austroneziană de „flux al vieții"[42].

Exceptînd cazul particular al căsătoriei cu vara încrucișată matriliniară, complexitatea Asiei de Sud-Est în materie de morfologie socială, datorată regimurilor cognatice cu configurații foarte variate, invită la regîndirea anumitor „certitudini" dobîndite referitor la rudenie. Astfel, filiația sau proprietatea funciară, precum și conceptele de *corporate*

[39] M. Moerman (1965), „Ethnic Identification in a Complex Civilization : Who are the Lue?", *American Anthropologist.* 67, pp. 1215-1230 ; cu privire la lucrările lui F. Barth și E. Leach, vezi bibliografia de la sfîrșitul primului capitol al lucrării.

[40] *Cf.* F. A. E. Van Wouden (1968) [1935], *Types of Social Structure in Eastern Indonesia.* Haga. Martinus Nijhoff, 1968.

[41] *Cf.* L. Dumont (1971), *Introdaction ă deiix theories d'anthropologie sociale.* Paris, Haga, Mouton.

[42] Vezi .l. Fox (1980); E. Traube (1986), *Cosmology and Social Life. Ritual Exchange among the Mambai ofEast Timor,* Chicago, The University of Chicago Press ; sau C. Barraud și J. Platenkamp (ed.) (1990). *Rituals and Socio-Cosmic Order in Eastern Indonesian Societies,* Leiden, Bijdragen, 146.1.

group, de rubedenii sau de „casă" se dovedesc improprii pentru cunoaşterea principiilor ce guvernează perpetuarea grupurilor din Borneo, din Sumatra sau de aiurea, a căror unitate spaţio-socială se defineşte în şi prin ritual, la modul microcosmosului. Deoarece aceste domenii rămîn în mare parte neexplorate, un vast cîmp de cercetare se deschide în faţa noilor generaţii de cercetători.

Etnologii au privilegiat multă vreme prezentul monografic al „tribalilor" sau al comunităţilor sătești, în timp ce orientaliştii (filologi, arheologi, istorici) s-au aplecat asupra trecutului „civilizaţiilor" din regiune. Deşi nu există încă nici un semn că situaţia s-ar putea inversa, avînd în vedere numeroasele „terenuri etnografice *nedefrişate" din* Asia de Sud-Est locuite de mici *societăţi* marginale puţin sau deloc studiate, s-a produs totuşi, începînd din anii 1960, o deschidere în favoarea unei înţelegeri mai mult sau mai puţin globale a societăţilor cu organizare statală din zonele de cîmpie. Deschiderea s-a produs sub impulsul unor etnologi americani sau al unor cercetători locali formaţi în Statele Unite[43]. De atunci, studiile întreprinse în acest sens s-au înmulţit. Ele aduc precizări utile privind formele de stratificare socială şi structurile relaţionale proprii anumitor universuri sociale, vechile configuraţii socio-politice, cultele de stat sau rolul jucat de buddhism şi de alte curente religioase în legitimarea sau contestarea puterii politice.

fn sfîrşit, etnologia Asiei de Sud-Est seamănă cu regiunea : ea este extrem de abundentă, yarietatea temelor, a problematicilor şi a referinţelor sale teoretice, pe care expunerea precedentă nu le-a putut prezenta decît sumar, pare a reflecta diversitatea şi complexitatea situaţiilor studiate de etnologi. Coexistenţa la faţa locului a tradiţiilor antropologice americană, britanică, olandeză sau franceză, în contrapondere cu o colonizare cu multiple feţe, a acţionat Ia rîndul ei în direcţia acestei abundente. Tinerele generaţii de etnologi ar avea totuşi de cîştigat dacă ar ieşi din „teritoriile de cercetare" definite în epoca colonială. In Franţa, de exemplu, sînt rare cazurile de doctoranzi interesaţi de societăţile din Filipine, din Tailanda sau din Malaezia, fără a uita Birmania (însă este adevărat că în acest ultim caz terenurile rămîn greu accesibile).

3.2. Etnologia lumii chineze

Spre deosebire de Asia de Sud-Est, unde etnologia locală este de dată recentă căci a apărut în cel mai bun caz în anii 1950-1960, în China avîntul său a urmat îndeaproape dezvoltarea ştiinţifică a disciplinei în Occident. într-adevăr, în 1928 deja se formează la Nankin primul grup de etnologi chinezi, în jurul lui Cai Yuanpei. Aceşti cercetători, dintre care unii s-au format în Europa, au adoptat diferite teorii sau abordări definite în

[43] în cazul cercetătorilor americani, vezi C. Geertz (1960), *The Religion of Java,* New York, Free Press ; S. .l. Tambiah (1976) sau M. Spiro (1977), *Kinship and Marriage in Burma,* Berkeiey. University of California Press ; cît despre cercetătorii locali formaţi în Statele Unite, vezi, între alţii, R. Koentjara-Ningrat (1961). *Some Social Anthivpological Observations on Gotong Rojong practices* in TWo *Villages of Central Java,* Ithaca, Corneli University MwsogîapY) Series ; sau A. Rabibhadana (1969), *The Organi-* ;cuion *of Thai Socieiy in the Early Bangkok Period, 1782-1873,* Ithaca, Corneli University, Data Paper, nr. 74.

Occident și au contribuit la propagarea lor în China, fie că era vorba de difuzionismul austro-german, de culturalismul american sau de metoda etnografică a lui Mauss[44]. Atenția lor s-a îndreptat mai întîi spre minoritățile de la marginile țării, dar foarte repede un nucleu de adepți ai funcționalismului, animat de Wu Wenzao și Fei Xiaotong, și-a orientat cercetările spre țărănimea han. Monografiile anumitor sate realizate în cadrul acestui curent au fost traduse în engleză și au devenit de atunci lucrări clasice[45].

în 1949, la sfîrșitul războiului civil, etnologia chineză s-a scindat în două: majoritatea cercetătorilor din Nankin s-a refugiat în Taiwan, pe cînd ceilalți, inclusiv funcționaliștii, au rămas în Republica Populară. Dar în timp ce primii au menținut legături strînse cu antropologia culturală americană și s-au consacrat cunoașterii culturii han și a celei austroneziene din Taiwan, ceilalți au fost mobilizați pentru a pune pe picioare politica naționalităților definită de guvernul comunist pe baza unei schimbări radicale de orientare. Dacă, într-adevăr, primii etnologi chinezi fuseseră de acord cu criticile lui Boas și Malinowski la adresa evoluționismului uniliniar, elevii lor au fost obligați să reinterpreteze istoria, economia și organizarea socio-politică a societăților din lumea chineză prin filtrul dogmatic al teoriei marxiste a celor cinci stadii[46], „biblia" de referință a lucrărilor lor devenind *Originea familiei, a proprietății private și a statului* a lui Engels. Mai mult, li s-a trasat sarcina de a etnografia minoritățile non-han pentru a le integra într-un cadru conceptual, cel al lui *minzu* („naționalitate"), de care depindea întreaga recunoaștere culturală și politică. Astfel, la sfîrșitul anilor 1950, au fost stabilite 56 *minzu,* de dimensiuni foarte variabile[47].

Aceste „naționalități", cu contururi și conținut adesea arbitrare, au fost definite coform unui mod în același timp obiectivist și naturalist, cu o referire mai mult sau mai puțin riguroasă la cele patru criterii stabilite de Stalin : un teritoriu comun, aceeași limbă, aceeași bază economică și o „psihologie" proprie care să se exprime pe plan cultural. Ca în alte contexte coloniale (Africa, America), au fost creați și aici subiecți fictivi care, după 40 ani de îndoctrinare și de instituționalizare, au sfîrșit adesea prin a crede în propria lor existență colectivă, inclusiv în ansamblurile cele mai eterogene cum ar fi populația yi. Chiar dacă după 1978 și liberalizare anumiți cercetători locali s-au îndepărtat de acest cadru de referință și de teoria celor cinci stadii, criticile lor rămîn foarte timide. O repunere radicală în discuție ar amenința interesele Regimului, acesta sprijinindu-se pe politica Naționalităților pentru a menține integritatea imperiului. Mai mult, ea ar nega munca desfășurată timp de decenii de mulțimea de etnografi care a trudit la toate eșaloanele administrative pentru a legitima existența acestor categorii făurindu-le o istorie, un corpus de tradiții, uneori chiar și un sistem de scriere propriu. în sfîrșit, după ce au produs Naționalitățile, mulți etnologi chinezi se ocupă astăzi cu „vînzarea" lor. In

[4] *Cf.* J. Lemoine (1991), „Chine", în P. Bonte și M. Izard (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie,* Paris, PUF, pp. 139-147.

[5] *Cf.* Fei Xiaotong (1939), *Peasant Life in China,* Routledge ; M. Yang (1945), *A Chinese Village, Taitou, Shanlung Province.* New York, Columbia University Press ; F. Hsu (1948), *Under the Ancestor's Shadow,* New York, Columbia University Press ; sau C. K. Yang (1945).

[6] Comunism primitiv — sclavagism — feudalism — capitalism — comunism.

[7] Mai mult de un miliard de indivizi pentru cea mai mare — han —: abia o mie pentru cea mai mică : Ihoba.

atmosfera de efervescenţă mercantilă din ţară, *minzu business* prosperă! (trekking, expoziţii, filme video etc).

Incepînd din anii 1980, guvernul tolerează pe teritoriul său o cercetare străină pe care o controlează într-o măsură mai mare sau mai mică şi tot mai mulţi etnologi occidentali profită de acesta deschidere pentru a studia minorităţile non-han, fără a neglija cantitatea considerabilă de materiale etnografice culese cu începere din anii 1950 de colegii lor chinezi. Este totuşi evident că tratarea acestor date implică o decriptare ideologică riguroasă.

Izgoniţi din China continentală, cercetătorii occidentali (în special cei anglo-saxoni) s-au întors în mod logic spre Taiwan şi Hong Kong, în perioada 1960-1970. Sub impulsul lui M. Fried şi M. Freedman[48], o întreagă serie de etnologi s-a interesat de structura socială a comunităţilor din sud-estul Chinei, mai exact de organizarea familială, patriliniară şi sătească şi de raporturile sale cu structurile statale şi cultele locale consacrate zeilor pământului[49]. Din punct de vedere teoretic, aceste lucrări au oferit un corespondent util al modelelor de organizare pe baza liniilor de descendenţă propus într-un alt context politic de africanişti, printre care Meyer Fortes. Ele au avut de asemenea meritul de a sublinia marea variabilitate a formelor de organizare pe care o acoperea noţiunea de descendenţă.

Deoarece Taiwanul şi Noile Teritorii au fost mult timp un „loc rezervat" al anglo-saxonilor, etnologia lumii chineze nu se dezvoltă în Franţa şi în Europa continentală decît o dată cu redeschiderea spre lume a Chinei comuniste. Ea îşi revendică specificitatea de la moştenirea marilor sinologi europeni (Chavannes, Maspero, Granet, De Groot...), pe care a integrat-o mai bine în problematicile sale decît etnologii americani din anii 1960-1970. Aproape toate aspectele civilizaţiei chineze explorate de acest curent european se înscriu în cîmpul antropologiei religioase, cu un accent deosebit pus de francezi pe studiul cultelor taoiste sau al practicilor mediumnice, sub impulsul sinologului K. Schipper[50].

Trebuie să precizăm că, datorită reînvierii culturilor populare în China post-maoistă precum şi unei mai bune cunoaşteri a textelor vechi, centrele de interes ale etnologilor americani tind să se suprapună tot mai mult peste cele ale etno-sinologilor francezi. Stau mărturie numeroasele publicaţii consacrate în ultimii ani mai ales conceptelor şi practicilor religioase[5"].

[48] M. Fried (1953), *The Fabric ofChinese Society,* New York, Praeger; M Fried (1957), „The Classification of Corporate Unilineal Descent Groups", *Man,* 87, pp. 1-29 ; M. Freedman (1958), *Lineage Organization in Southeastern China,* Londra, Athlone Press ; M. Freedman (1966), *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung,* Londra, Athlone Press.

[49] *Cf.* H. Baker (1968), *Sheung Shui,* Stanford, Stanford University Press ; J. Porter (1968), *Capitalism and the Chinese Peasant,* Berkeley, University of California Press ; D. K. Jordan (1972), *Gods, Ghosts and Ancestors,* Berkeley, University of California Press ; E. Ahern (1973); sau M. Cohen (1976), *House Divided, House United: the Chinese Family in Taiwan,* New York, Columbia University Press.

[50] Printre cele mai notabile dintre aceste lucrări, *cf.* K. Schipper (1982); C. Despeux (1990). *Immortelles de la Chine ancienne,* Puiseaux, Pardes ; sau F. Allio (1996). *Rititel, territoire et pouvoir local. La procession du «pays» de Saikang (Taiwan),* Nanterre, teză de doctorat la Universitatea Paris X.

[11] *Cf.* D. K. Jordan şi D. Overmyer (1986), *The Flying Phoeni.x,* Princeton, Princeton University Press : P. Weller (1987), *Unities and Diversities in Chinese Religion,* Londra, Mc Millan ; J. L. Watson şi E.

Nu putem încheia această panoramă a etnologiei lumii chineze tară a evoca succint foarte numeroasele monografii care, începînd din anii 1950, sînt consacrate chinezilor emigraţi peste mări *(hua-qiao)*. Aceste studii, care descriu în special comunităţile din Asia de Sud-Est unde diaspora este mai numeroasă, au oferit nenumărate materiale teoriilor instrumentaliste ale etnicităţii. Ele aruncă de asemenea o lumină utilă asupra capacităţii de adaptare a structurilor sociale şi a sistemului religios chinez într-un mediu alogen[52].

4. JAPONIA

Laurence Caillet

Modernitatea extremă a societăţii japoneze precum şi importanţa tradiţiei sale cărturăreşti conferă etnologiei Japoniei un caracter paradoxal. Foarte veche, puternic instituţionalizată, etnologia japoneză este în acelaşi timp de o bogăţie inepuizabilă şi aproape sterilă : deşi s-a constituit în întregime printr-o confruntare cu celălalt, care a fost mai întâi China, apoi Occidentul, ea este de neînţeles pentru non-japonizanţi, datorită barierei lingvistice. Marginale în Occident, studiile de antropologia Japoniei rămîn profund tributare lucrărilor indigene şi sînt puţin integrate în reflecţia antropologiei generale. Producţia occidentală în materie, în primul rînd cea din Europa, se consideră pe sine mai degrabă ca un dialog cu specialiştii japonezi şi uneori cu orientaliştii decît o parte constitutivă a antropologiei generale. De fapt, dezvoltarea incredibilă a studiilor folclorice japoneze, sursă a unei erudiţii uneori extreme, împiedică dialogul între specialiştii din Japonia şi membrii comunităţii antropologice. Iar acest lucru se întîmplă atît în Europa cît şi în Japonia, unde se înfruntă prin tradiţie apărătorii specificităţii naţionale şi partizanii unui comparativism provenit din universalismul filosofic al Occidentului.

4.1. Vechile izvoare ale etnologiei japoneze

Primele culegeri etnografice datează din secolul al VUI-lea, perioadă a consolidării statului centralizat. Mînat de dorinţa politică de a egala China, unde etnologia, concepută ca un mijloc de armonizare a relaţiilor între popoare şi suverani, poseda deja o lungă istorie, dar şi dornic să-şi afirme legitimitatea faţă de supuşii săi, guvernul japonez a

Rawski (ed.) (1988). *Death Ritual in Late Imperial and Modern China,* Berkeley. University of California Press ; sau K. Dean (1993), *Taoist Ritual and Popular Cults of South-East China*.. Princeton, Princeton University Press.

[2] Printre cele mai semnificative dintre aceste lucrări, menţionăm : W. Skinner (1957). *Chinese Society in Thailand*. Ithaca, Corneli University Press : D. Willmott (1960). *The Chinese of Semarang.* Ithaca. Corneli University Press : sau E. Oxfeld (1993). *Blood, Sweatand Mahjong,* Ithaca. Corneli University Press.

iniţiat în acea epocă culegerea miturilor, a legendelor şi a obiceiurilor populare. Au rezultat de aici două compilaţii : *Povestea Faptelor vechi* (Kojiki, 712) şi *Analele Japoniei {Nihon-shoki,* 720). Principalul lor scop era preamărirea originii divine a familiei imperiale. Au fost de asemenea întreprinse inventarieri etnografice locale conform unui decret imperial din 713, sub titlul *Povestiri despre moravuri şi obiceiuri (Fudoki).* Exegeţii din vechime, filologii de odinioară şi etnografii din zilele noastre nu au încetat să studieze aceste texte fondatoare, cu un dublu scop : de a elucida trăsăturile specifice ale caracterului naţional japonez şi de a dovedi natura universală a culturii japoneze.

Acesta era conţinutul explicit al proiectului membrilor Şcolii de studii naţionale *(Kokugaku),* curentul naţionalist premodern (secolele XVII - XIX) care se află la obîrşia etnologiei japoneze contemporane. Intemeindu-se pe materialele cele mai diverse, texte literare din antichitate, arhive oficiale laice sau religioase, descrieri de costume sau de mobilier etc, aceşti savanţi explorau o antichitate primordială pe care o considerau ferită de orice influenţă străină. Rigoarea exegezei se armoniza cu aserţiunea spontaneităţii caracterului naţional exprimat în poezie şi mituri. Acestea zugrăvesc sentimentele fluctuante cele mai profunde ale omului, dezvăluind „inima adevărată", feminină şi fragilă, element sublim al japonităţii instaurate de zeii zămislitori ai Japoniei şi ai descendenţei imperiale, în opoziţie cu „inima chineză", nivel superficial al conştiinţei încărcat cu „lucruri masculine îndrăzneţe din punct de vedere intelectual şi pretenţioase". Aceşti făuritori savanţi ai identităţii japoneze au inventat, sprijinindu-se pe texte, un popor japonez unit, supus în mod liber şi natural autorităţii unei descendenţe imperiale din care se trage la modul biologic.

Nu încape îndoială că ţara a fost populată în epoca pre- şi proto—istorică dinspre regiunile malayo-polineziene, dinspre China de Sud, dinspre Siberia prin peninsula coreeană şi chiar din Coreea, dar aceste migraţii, cantitativ neglijabile cu începere din secolul al VIII-lea, au fost de multă vreme date uitării într-un arhipelag pe care guvernul său l-a ferit periodic de orice influenţă străină. Cu excepţia populaţiei ainou din nord şi a locuitorilor din Ryukyu în sud, locuitorii Japoniei în ansamblul lor se consideră consangvini — ceea ce face dificilă asimilarea populaţiilor străine. în insulele unde au fost importate de-a lungul secolelor taoismul, buddhismul, confucianismul, apoi creştinismul şi, în sfirşit, ştiinţele şi tehnicile occidentale, toată lumea susţine că omogenitatea naturală a populaţiei generează o puternică unitate culturală — a cărei dimensiune politică este percepută numai de istorici.

4.2. Faţă în faţă cu Occidentul

Dialogul implicit între Japonia şi ceilalţi a dobîndit de multă vreme un ton deosebit, şi anume acela al unei contestări ce se exprimă în sisteme de opoziţii. Acest ton a fost conferit nu numai de politicile antice şi de savanţii şcolii de studii naţionale, ci şi de occidentali. în 1585 deja, R. P. Luis Frois redacta un scurt *„Tratat unde sînt expuse în mod foarte succint şi prescurtat cîteva contradicţii şi diferenţe de moravuri între*

europeni și locuitorii acestei provincii a Japoniei". în 1891, Basil H. Chamberlain, autorul lucrării *Things Japanese, being notes on various subjects connected with Japan for the use of travellers and others* nota în articolul *Tupsy Turvydom* din dicționarul său al culturii : „Japonezii fac multe lucruri exact opuse față de ceea ce europenii consideră natural și convenabil".

In Occident, la fel ca în Japonia, delectarea provocată de elaborarea acestor opoziții este atît de mare, încît lista inventatorilor lor europeni, japonezi sau americani nu a încetat niciodată să se lungească. Astfel, în Occident, de cea mai mare celebritate se bucură în acest sens două femei. în 1946, Ruth Benedict arată lumii că japonezii nu resimt sentimentul păcatului ci acela al rușinii; la sfîrșitul anilor șaizeci, Nakane Chie, prima femeie profesor de antropologie la foarte prestigioasa universitate din Tokio, descrie o societate japoneză „verticală" în opoziție cu societățile occidentale „orizontale". Apoi mișcarea a continuat. Etnologii consideră în general comunitatea japoneză ca un ansamblu ierarhizat de case, autorizîndu-i astfel pe sociologi să înrădăcineze „grupismul" societății japoneze în tradiție și să-l opună individualismului occidental; filosofii explică acest „grupism" din Japonia prin unirea subiectului cu obiectul, radical diferită de opoziția subiect/obiect caracteristică Occidentului; lingviștii îl explică prin caracterul „lococentric" (altfel spus, centrat asupra locului) al limbii nipone, elaborat în opoziție cu Jogocentrismul centrat asupra subiectului. Psihiatrii descoperă la rîndul lor un complex matern de dependență, complexul lui Ajaze, antiteza japoneză a complexului occidental al lui Oedip. Lista ar putea fi lungă. în acest context, una din categorizările asupra căreia merită să reflectăm este fără îndoială cea a Iui Suzuki Hideo care, în 1978, a promulgat „gîndirea forestieră" a Japoniei, opusă „gîndirii deșertice" a Occidentului și a întocmit un tablou surprinzător al pricipiilor de inteligibilitate a culturii japoneze: mediul forestier implică *privirea* de aproape, particularul, opus privirii de departe, generalului, prezente în Occident ; el atrage după sine putrezirea, izvor al vieții, în timp ce uscăciunea deșertului provoacă moartea ; el se află totodată în relație cu timpul ciclic, japonez, diferit de timpul liniar occidental ; el induce capacități extreme de analiză, în contradicție cu sinteza, cu gustul complexității și al acumulării opuse simplității și disjuncției; el se află la originea învățăturii buddhismului, pe cînd deșertul, spune Renan, a generat monoteismul ; pe scurt, mediul forestier explică de ce Orientul este Orient, în timp ce deșertul reprezintă obîrșia gîndirii și a ethosului occidental.

Etnologia Japoniei este pîndită de pericolul discursurilor identitare recurente vehiculate de best-sellers-urile japoneze, *Nihonjin-ron,* „teorii despre japonezi" pe care cititorul obișnuit, eruditul local sau specialistul patentat le recunosc ca explicații ultime ale unei presupuse specificități japoneze. Studiul participării științelor sociale la reificarea identității japoneze constituie în mod evident un cîmp încă prea puțin explorat. Intîlnirea dintre știința japoneză și antropologia occidentală nu a făcut decît să accentueze această stare de lucruri. Nu încape îndoială că japonezii și occidentalii sînt complici în construirea acestor imagini în oglindă.

Părintele fondator al etnologiei japoneze contemporane, Yanagita Kunio (1875-1962), inginer agronom, ziarist, membru al reprezentanței japoneze pe lingă Societatea Națiunilor, și-a desăvîrșit formația intelectuală Ia Școala de studii naționale. în același

timp, fiind un cititor în limbi străine, cunoştea progresele antropologiei din Occident. Atras de comparativism, a fost totuşi sensibil la răsturnările economice şi politice care au întărit naţionalismul în Japonia începînd din primul sfert al secolului XX. Nostalgia faţă de o Japonie a trecutului, imaginată ca o ţară a armoniei depline, l-a făcut în cele din urmă să definească antropologia ca „studiul paricularităţilor istoriei naţionale născute din modul de gîndire, din credinţele şi din sentimentele unui popor". Procedînd astfel, el orienta cercetarea japoneză pe o cale hotărît culturalistă. în timp ce prima asociaţie de antropologie japoneză, fondată în 1884, reunea specialiştii în antropologie fizică, etnologi şi folclorişti, etnologia sinelui se opunea radical etnologiei celuilalt. Cele două discipline rivale au fost desemnate prin doi termeni omofoni, *minzoku - gaku* : primul, care înseamnă „folclor", „studiul datinilor poporului", desemnează lucrările despre Japonia; celălalt, „studiul etniilor", se referă la culturile şi civilizaţiile străine, desemnînd lucrările despre Asia colonizată odinioară de Japonia, dar şi despre Africa sau America de Sud.

Cele două curente sînt astăzi reunite în cadrul lui *Minpaku,* Muzeul de etnologie ridicat lîngă Osaka, pe locul Expoziţiei Internaţionale din 1970. Proiectul acestei instituţii naţionale consta în a reproduce în Japonia Muzeul Omului de la Trocadero. Situat într-un fel de „no man's land", la periferia oraşului Osaka, lîngă un imens parc de distracţii pustiu în cea mai mare parte a anului, Muzeul, ultramodern, reuneşte cercetătorii profesionişti în jurul colecţiilor achiziţionate la preţuri mari din întreaga lume şi din Japonia. In acest loc izolat din punct de vedere geografic, ei trudesc pentru a aduce cercetarea japoneză Ia nivelul cercetării occidentale. Prin găzduirea unor cercetători străini, prin trimiterea unor cercetători japonezi în străinătate, precum şi prin prezentarea unor societăţi de pe cele cinci continente, muzeul participă Ia o „internaţionalizare" concepută paradoxal ca noul *„must"* ai identităţii japoneze.

Cu toate acestea, în galeriile muzeului naţional şi în toate muzeele locale din ţară Japonia nu este niciodată prezentată prin producţiile sale artizanale atît de apreciate în Europa, nici prin vreun obiect modern. Ea apare în aceste muzee ca o ţară pur agricolă, sortită muncii pămîntului şi cultului divinităţilor cîmpeneşti. Pe cînd gestiunea muzeului şi concepţia sa generală urmăresc să înscrie Japonia într-o comunitate internaţională modernă, colecţiile departamentului „Japonia" vehiculează, dimpotrivă, imaginea ruralităţii japoneze creată odinioară de folclorişti. Sînt astfel reunite în acelaşi Ioc două concepţii opuse despre etnologie, cîmp unde se înfruntă de un secol încoace adepţii comparatismului şi apărătorii specificităţii naţionale. „Internaţionalizarea" apare ca un instrument intelectual ce autorizează fuziunea sentimentului naţional cu dorinţa de înglobare a lumii. De partea Occidentului tabloul este de asemenea complex: dacă unii consideră arhipelagul un fel de provincie îndepărtată a Chinei sau reprezentantul unei tradiţii *milenare* de înţelepciune, *alţii, insistînd* asupra occidentalizării uneori extreme a cadrului vieţii, nu văd în Japonia decît un imitator, adesea viclean, al Occidentului. Intre zen şi pokemon, situarea acestei societăţi ai cărei membri subliniază ei înşişi, în funcţie de împrejurări, armonia originară sau dezordinile contemporane, constituie o întreprindere delicată.

4.3. Abundența materialelor

Importanța acordată perspectivelor identitare nu a împiedicat totuși acumularea materialelor. Deși critica epistemologică este necesară iar certitudinile „teoriilor consacrate" trebuie puse sub semnul întrebării, nu încape îndoială că munca înfăptuită pînă în prezent este considerabilă. Treizeci și șase de volume groase reunesc lucrările lui Yanagita Kunio care a fost preocupat, între altele, de literatura populară (sub influența fraților Grimm), de etnolingvistică (sub influența lui Dauzat), de riturile agricole (sub influența lui Mannhardt via Frazer), de istorie și de răspîndirea cultelor populare. Discipolul său Orikuchi Shinobu, un erudit împătimit de literatura clasică și un descoperitor al unor etimologii sugestive, este la rîndul său autorul a treizeci și unu de volume. Purtînd pecetea părintelui fondator, recenzările vocabularului regional, inventarierile și întreprinderile cartografice au dat naștere unei lungi serii de publicații, de manuale regionale sau tematice, precum și unui mare număr de dicționare și bibliografii specializate.

Străinii, foarte tributari acestor surse, s-au înscris adesea în aceeași mișcare folcloristă. Astfel John Embree (1939,1946), elev al lui Radeiiffe-Brown la Chicago și autorul primei monografii a unui satjaponez, frecventa în anii 1930 seminarul lui Yanagita. Alți cunoscători ai lucrărilor de folclor sînt Carmen Blacker (1976), specialistă în șamanismul japonez sau Cornelius Ouwehand (1964), autorul unei lucrări de inspirație structuralistă despre reprezentările peștelui pisică, precum și R. Smith (1974), autorul unei lucrări esențiale despre cultul strămoșilor.

Mitologia antică rămîne obiectul a numeroase cercetări în Occident, ca și în Japonia. Astfel, Obayashi Taryo, format în Austria, se străduiește să arate legăturile între povestirile japoneze și cele din alte regiuni ale Asiei, prezentîndu-le structurile într-o perspectivă inspirată de trifuncționalitatea dumeziliană și de opozițiile levi-straussiene.

Studiul organizării sociale, îndeosebi a casei, a fost de asemenea dezvoltat de Aruga Kizaemon, mare specialist în sociologie rurală, care a cercetat problema transmiterii bunurilor funciare. Lucrările sale au fost continuate de cele ale lui Nakane Chie (1967). Formată în Japonia și în Statele Unite, ea insistă asupra primordialității actorilor econom ici în determinarea formelor sociale verticale, pe care le consideră caracteristice pentru societatea japoneză. Fukutake Takeshi (1980) o critică, subliniind existența unor asociații mai egalitare, caracteristice pentru vestul Japoniei, în opoziție cu nord-estul; sau Gamo Masao, care pune accentul pe grupele de vîrstă.

în sfîrșit, normele descoperite în mediul rural au fost reluate în lucrări privind modurile vieții contemporane, de către R. Dore (1978) pentru antropologia urbană, de T. P. Rohlen (1979) pentru etnologia întreprinderii, de Sharon Traweek (1988) pentru sociologia de laborator sau de D. P. Martinez (1988) pentru studiul distracțiilor.

Dacă lucrările anglo-saxone, în primul rînd cele americane, se orientează în mod hotărît spre studiul Japoniei moderne și au emuli în Japonia, în Franța etnologia Japoniei rămîne legată cu prioritate de orientalismul din care s-a născut. Ea se focalizează în esență asupra credințelor populare, în cadrul unei echipe asociate Institutului de înalte

studii japoneze de la College de France, în timp ce la Institutul naţional de limbi orientale vii, etnologia rămîne legată de studiul folclorului şi al miturilor. Cu toate acestea, în jurul Centrului Japonia contemporană de la EHESS s-a constituit în cooperare cu departamentul Asia Orientală de la Universitatea Paris VII, un grup de reflecţie asupra istoriei ştiinţelor sociale în Japonia. Dintre universităţi, doar la Paris X se predă etnologia Japoniei.

4.4. Perspective

Prima sarcină a comunităţii etnologice care întreprinde cercetări asupra Japoniei constă în a decanta cunoştinţele doVrfsvd^ v ^ w ^ f e ^W«*> v ^ ^ ™ ^ ^ ^ ˣ ʸ 6 ^ \eg&xvxva cw «\e.d\u\ ş\ cu natura, politicul etc, a căror explorare, apanaj exclusiv al mediilor japonizante, nu a fost deloc reînnoită. Avînd însă în vedere profunzimea istorică a Japoniei, importanţa ştiinţei încă din Antichitate şi extraordinara dezvoltare a ţării, anumite domenii, în curs de constituire, vor trebui să aibă un caracter novator. în această arie a unei „mari civilizaţii" înţelegerea societăţii este imposibilă fără luarea în considerare a duratei lungi. Este necesar să fie studiate raporturile dintre ansamblul de ritualuri şi de reprezentări pe care se întemeiază mitul şi cosmologia, pe de o parte, şi rolul puterii politice în construcţia şi perenizarea tradiţiilor culturale, de cealaltă. Este necesar să se aibă în vedere o ideologie care gîndeşte continuitatea între un trecut valorizat şi un prezent menit să perpetueze legăturile ancestrale. Rupturile şi schimbările se produc frecvent, desigur, dar etnologia, asemenea celorlalte ştiinţe sociale, se dovedeşte preocupată de a gîndi permanenţa culturală. Este necesar de asemenea să fie cercetate raportul acestei societăţi cu scrierea şi importanţa cunoaşterii cuprinse în textele clasice. Vor trebui precizate principiile epistemologice care au stat la baza elaborării cunoştinţelor într-o regiune a lumii unde variantele par demne de interes la fel de mult, dacă nu chiar mai mult ca normele, unde oamenii reflectează, în termeni ce diferă în mod subtil de ai noştri, asupra adevăratului izvor al cunoaşterii pe care unii îl situează în natură iar alţii în societate.

Singura ţară neoccidentală care a atins un nivel de dezvoltare superior multor ţări din Vest, Japonia nu este totuşi decît locul unei occidentalizări formale. Prin intermediul producţiilor lor culturale, întreprinderile şi liderii de opinie exprimă o voinţă precisă : aceea de a fonda o nouă cultură universală, rod al fuziunii culturii occidentale şi a culturii naţionale japoneze. Această reinventare a universalităţii ar legitima o preeminenţă a Japoniei în lume.

BIBLIOGRAFIE

INDIA

Biardeau M., Malamoud C. (1967), *Le sacrifice dans Vinde ancienne,* Paris, PUF

—(1981), *L'hindonisme, anihropologie d'une civilisation,* Paris, Flammarion

Dumont L. (1957), *Une sous-caste de l'Inde du Sud. Organisation sociale et religion des Pramallai Kallar,* Paris-Haga, Mouton

—(1966), *Homo hierarchicus, le systeme des castes et ses implications,* Paris, Gallimard

Herrenschmidt O. (1978), „L'Inde et Ie sous-continent indien", în *Ethnologie regionale,* Paris, Gallimard, II: 89-282 (Encyclopedie de la Pleiade)

Hubert H., Mauss M. (1899), „Essai sur la nature et la fonction du sacrifice", *Annee Sociologique,* II, 29-138

Hocart A. M. (1938), *Les castes,* Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner

Malamoud C. (1989), *Cuire le monde. Rite etpensee dans l'Inde ancienne,* Paris, La Decouverte

Reiniche M. L. (1977), „La notion de «Jajmani». Qualification abusive du principe *d'integration?', Purusartha,* voi. III, 71-107

—(1989), *La configuration sociologique du temple hindou. Tiruvannamalai, un lieu saint sivai'te du sud de l'Inde,* Paris, Ecole Francaise d'Extreme-Orient

Weber M. (1971), *Economie et societe,* voi. I, Paris, Pion (Recherches en Sciences Humaines)

ARIA HIMALAYANĂ

Allen N. (1980), „Tibet and the Thulung Rai: Towards a comparative mythology of the bodic speakers", în Michael Aris şi San Suu Kyi (dir.), *Tibetan Studies in honour ofHugh Richardson,* Warminster, Aris and Phillips, 1-8

Bennet L. (1983), *Dangerous wifes and sacred sisters,* New York, Columbia University Press

Burghart R. (1984), „The formation of the concept of Nation-State in Nepal", *Journal ofAsian Studies,* 4, 1 : 101-125

Gaborieau M. (1978), *Le Nepal et ses populations,* Bruxelles, Complexes

Jest C. (1972), *Dolpo. Communautes de langue tibetaine du Nepal,* Paris, CNRS

Macdonald A. W. (dir.) (1982), *Les royaumes de l'Himalaya,* Haga-Paris, Imprimerie naţionale

Pignede B. (1966), *Les Gurung, une population himalayenne du Nepal,* Paris-Haga, Mouton

Ramirez P. (2000), *De la disparition des chefs. Une anthropologie politique nepalaise,* Paris, CNRS

Toffin G. (1993), *Le palais et le temple. Lafonction royale dans la vallee du Nepal,* Paris, CNRS

ASIA DE SUD-EST ŞI LUMEA CHINEZĂ

Lecturi prioritare

Barth F. (1993), *Balinese Worlds,* Chicago, The University of Chicago Press

Coedes G. (1964), *Les Etats hindouises d'Indochine et d'Indonesie,* Paris, Editions de Boccard

Condominas G. (1980), *L'espace social ăpropos de l'Asie du Sud-est,* Paris, Flammarion

Fox J. (ed.) (1980), *The Flow of Life. Essays on Eastern Indonesia,* Cam bridge, Harvard University Press

Freedman M. (ed.) (1970), *Family andKinship in Chinese Society,* Stanford, Stanford University Press

Josselin de Jong P. E. (ed.) (1977), *Structural Anthropology in the Netherlands,* Haga, Martinus Nijhoff

Schipper K. (1982), *Le corps taoiste,* Paris, Fayard

Studii de caz

Ahern E. (1973), *The Cult of the Dead in a Chinese Village,* Stanford, Stanford University Press

Condominas G. (1957), *Nous avons mange laforet,* Paris, Mercure de France

Dournes J. (1977), *Potao, une theorie du pouvoir chez Ies Lndochinois Jorai,* Paris, Flammarion

Formoso B. (sub direcţia) (1997), *Ban Amphawan et Ban Han, le devenir de deux villages du nord-est thăilandais,* Paris, CNRS/ERC

Geertz C. (1983), *Bali, interpretation d'une culture,* Paris, Gallimard

Leach E. (1954), *Political Systems of Highland Burma,* Boston, Beacon Press

Tambiah S. J. (1976), *World Conqueror and World Renouncer. A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background,* Cam bridge, Cam bridge Universiry Press

Watson J.-L. (1975), *Emigration and the Chinese Lineage : the Mans in Hong Kong and London,* Berkeley, University of California Press

Yang C. K. (1959), *A Chinese Village in Early Communist Transition,* Cambridge, Harvard University Press

JAPONIA

Lecturi prioritare

Beardsley R., Okada Y. (1970), *Japanese Sociology and Social Anthropology, a Guide to Japanese Reference and Research Materials,* Chicago, University of Michigan Press

Befu H. (1971), *Japan, an Anthropological Lntroduction,* Londra, Chandler publishing Co.

Benedict R. (1987) [1946], *Le Chrysantheme et le sabre,* Paris, Picquier

Berque A. (ed.) (1994), *Dictionnaire de la civilisation japonaise,* Paris, Hazan

Caillet L., Beillevaire R, Mauclaire S., Kyburz J., Picone M. (1991), *Etudesjaponaises : dieux, lieux, corps, choses, illusion,* în *L'Homme,* nr. 117, Paris

Dore R. P. (1958), *City Life in Japan,* Berkeley, Berkeley University Press

Hendry J. (1981, 1986), *Marriage in changing Japan,* Rutland, Vermont şi Londra, Tuttle

Herail F. (1986), *Elements de bibliogmphie japonaise,* Paris, PUF

Hori I. (1968), *Folk Religion in Japan,* Chicago, Michigan University Press

Nakane C. (1967), *Kinship and Economic Organization in Rural Japan,* Londra, University of London Press

Smith T. (1959), *The Agrarian Origins of Modern Japan,* Stanford, Stanford University Press

Stadii de caz

Biacker C. (1976), *The Catalpa Bow. A Study of Shamanistic practices in Japan,* Londra, Allen and Unwin
Embree J. (1939, 1946), *Suye mura, a Japanese village,* Londra, Kegan Paul
Lock M. (1980), *East Asian Medicine in Urban Japan. Varieties of Medical Experiences,* University of California Press
Ouwehand C. (1964), *Namazu-e and their Themes,* Leyda, E. J. Brill
Smith R. J. (1974), Ancestor Worship in Contemporary Japan, Stanford, Stanford University Press

CUPRINS

Introducere **5**

PRIMA PARTE

CONCEPTELE

Capitolul 1 Problema etniei, dezbateri asupra identității 13

1. O noțiune de referință problematică 13
   1.1. Etnia, rasa și proiectul colonial 14
   1.2. Spre o reevaluare critică a conceptului 15
2. Definițiile etniei, paradigma primordialistă 17
3. Teoriile instrumentaliste ale etnicității 19
4. Interacționismul lui F. Barth 21
5. Noi orizonturi, noi abordări 24

Capitolul 2 Politicul 29

1. Nașterea politicului și a statului 30
   1.1. De la filosofie la antropologie 30
   1.2. Recunoașterea statelor în societățile preindustriale 31
   1.3. La originile statului 32
   1.4. Societatea împotriva statului 33
2. Politicul în afara statului 34

2.1. Modelul de descendență segmentar ... 34
2.2. Taxinomiile sistemelor politice ... 35
2.3. Dinamica politică ... 36
2.4. Motivul dominației ... 38
3. Politicul și celelalte dimensiuni ale socialului ... 40
3.1. Bazele economice ale politicului ... 40
3.2.Politicul și religiosul: regalitatea sacră ... 40
3.3. Religiosul și politicul: sistemul castelor ... 42
4. Noi perspective ... 43

Capitolul 3 - Religie și ritual ... 45

1. Priviri încrucișate asupra religiilor ... 45
1.1. Religia, fond comun al omenirii? ... 46
1.2. Religiile în prisma istoriei ... 47
1.3. Probleme privind definițiile ... 48
2. Lumea credințelor ... 50
2.1.Durkheim : religia, fapt social și sistem de reprezentări ... 50
2.2. Ideologiile religioase și nefericirea: Marx și Weber ... 53
2.3. Religia ca sistem de semnificație ... 55
2.3.1. Clasificările sau fericirile imanenței ... 55
2.3.2. Religie și cultură ... 56
2.4. Dimensiunile sociale ale religiei ... 56
2.4.1. Experiența religiei la indigenii dinka ... 57
2.4.2. Louis Dumont: o abordare antropologică a marilor religii ... 58
2.5. Noile mișcări religioase ... 59
3. Abordările ritualului ... 60
3.1. Funcțiile ritului ... 60
3.2. Mecanismele riturilor ... 61
3.2.1. Riturile de trecere ... 61
3.2.2. Sacrificiul ... 62
3.2.3. Noțiunea de guvernare rituală ... 62
3.3. Ritualul ca proces de interacțiune ... 63
3.4. Rit și mit ... 64
3.5. Riturile contemporane ... 65

Capitolul 4 - Rudenia ... 67

1. A construi teorii ... 68
1.1. Evoluționismul: primatul terminologiilor și al modurilor de filiație ... 68
1.2. Teoriile structuro-functionaliste ... 70

1.3. Teoria levi-straussiană a alianței: sisteme elementare
și sisteme complexe ... 72
1.4. Louis Dumont și teoria alianței prin căsătorie ... 74
1.5. De la sistemele semi-complexe la valența diferențială a sexelor ... 75
2. Schimbări de paradigme ... 76
2.1. Critica tipologiilor ... 77
2.2. Alte etnografii ... 77
2.3. Dincolo de Atlantic : critica lui David Schneider și critica feministă ... 79
3. Abordări de antropologie istorică ... 80
3.1. Istoricul și liniile de descendență ... 80
3.2. Emergența studiului rudeniei în Europa ... 81
3.3. Sistemele de devoluțiune succesorală a bunurilor ... 82
4. Noi cîmpuri de interes ... 84
4.1. Fapte de generare și noi tehnici reproductive ... 84
4.2. Rudenie, modernitate și globalizare ... 86
4.3. Reîntoarcerea teoriei ... 88

Capitolul 5 - Tehnologie și economie : omul producător ... 91

1. Poziția tehnicilor în antropologie ... 92
1.1. Tehnologie și economie : o întîlnire ratată ... *92*
1.2. Fapte tehnice și fapte sociale ... 94
2. Noțiunile cheie și problemele cruciale ale tehnologiei culturale ... 97
2.1. Definiția tehnicilor ... g7
2.2. Tendință și fapt ... *99*
2.3. De la lanțul operator la sistemele tehnice ... 100
2.4. Lacătele' ... 100
2.5. Tehnica semnificantă ... 101
3. Situația etnologiei economice ... 102
3.1. Insesizabilul cîmp economic în etnologie ... 102
3.2. O contradicție primordială: formalism și substantivism ... 103
3.3. O contradicție subiacentă : circulație și producție ... 104
4. Cum se începe o anchetă de etnologie economică ... 106
4.1. Procesul muncii, procesul de producție, modul de producție ... 106
4.2. Dualități și tranziții ... 107

Capitolul 6 - Ecologia și societățile ... 111

1. Vechiile teorii ... 112
1.1. Abordarea deterministă ... "2
1.2. De la determinism laposibilism ... 113

1.3. Boas, Mauss şi naşterea antropologiei moderne 115
2. Curentele etnologiei americane 116
2.1. Ecologia culturală 116
2.2. Materialismul cultural 117
2.3.Sociobiologia 118
3. Curentele etnologiei europene 119
3.1. Opera de pionierat a lui Audrey Richards şi Daryll Forde 120
3.2. Tehnologia culturală franceză 121
4. Ecologia umană : de la specie la societate 122
4.1. Factor limitant sau constrîngere ecologică 122
4.2. Nişa ecologică 124
4.3. Ecosistemul 125
4.4. Ecosistem generalizat/ecosistem specializat 126
4.5. Limitele noţiunii de ecosistem 129
5. Stereotipii contemporane asupra naturii 130

Capitolul 7 - Antropologia artei 133

1. Probleme de definire 134
2. Perspectivă istorică 138
3. Noi perspective 143

Capitolul 8 - Etnolingvistica, pragmatica şi cîmpul cognitiv 147

1. Etnologia, lingvistica, etnolingvistica 147
1.1. Despre limbi şi despre culturi 148
1.2. Dar gîndirea? 149
1.3. Despre sens, dar nu cel imediat 150
2. Limbă, vorbire, discurs 152
2.1. O eficacitate a vorbirii : actul de discurs 152
2.2. Cotext, context şi situaţie de discurs 152
2.3. Spaţiu, timp, actori, intenţii: reperarea indiciilor 154
2.4. Dialogul şi construcţia textului 155
3. Abordări cognitive 156
3.1. începuturile antropologiei cognitive : categorii mentale şi formalizare 157
3.2. Etapa adoua: universaliile şi specificarea domeniilor 158
3.3. Categorizarea 158
4. A elucida implicitul 161
4.1. Indici şi strategii de comunicare : a le recunoaşte şi a le manipula 161
4.2. Originea cunoştinţelor şi distanţa faţă de enunţ: modalităţile epistemice şi mediativele 162

4.3. Aşteptările culturale, anticipaţii şi reacţii faţă de celălalt 163
4.4. Reprezentarea cunoştinţelor despre lume : regulile de producere, teoriile schemei... şi celelalte 163
5. Cîteva căi de cercetare 165
5.1. Căile memoriei 165
5.2. Tradiţia orală: cunoştinţe şi creaţii 167
5.3. Dorinţa de a înţelege 168

PARTEA A DOUA

ARIILE CULTURALE

Capitolul 9 - Studiile africaniste 173

1. Situaţia actuală 173
2. Organizarea socială 175
2.1. Două modele politice extreme : regalităţile sacre şi sistemele segmentare 175
2.2. Paradigmele antropologiei britanice : linii de descendenţă, clanuri, grupuri de vîrstă 176
2.3. Cercetarea africanistă franceză 178
2.4. Studiul Africii în mutaţie 180
3. Practici religioase 182
3.1. Abordări franceze şi anglo-saxone ale fenomenelor religioase 182
3.2. O recentrare asupra ritualului 184
3.3. Pentru o perspectivă comparatistă 186
4. Forme de expresie şi de comunicare 188
4.1. Producţiile discursive 188
4.2. Producţiile plastice 189
4.3. Muzică, dans, cinema 190
5. Viitorul cercetărilor africaniste 191

Capitolul 10 - Studiile americaniste 193

1. Introducere 193
2. Privire asupra Americii Septentrionale la Nord de Rio Grande 195
3. Mexicul şi America Centrală 197
3.1. Ce este Mesoamerica? 198
3.2. Un punct forte al cercetării : organizaţiile comunitare şi sistemele defuncţii 200
3.3. Apariţia paradigmei corporale 202

3.4. False dispute asupra autohtoniei: Istorie vs. etnologie? 204
3.5. Viziunile despre lume și etnoștiințele 205
3.6. Neo-indienii și New Age : o sfidare pentru etnolog 206
4.Anzii 207
4.1. Permutări le etnoistoriei andine 208
4.1.1. Loandino 209
4.1.2. Noi paradigme 210
4.2. Temele clasice ale antropologiei: rudenie, sisteme de funcții, șamanism 211
4.3. Legăturile cu etnologia amazoniană 213
4.4. Aportul semiologiei 214
4.5. Indigenii și etnologia andină 214
5. Amazonia 216
5.1. Amazonia etnologilor 216
5.2. Istoricul cercetărilor 218
5.3. Demararea cercetărilor modeme 219
5.4. Principalele teme contemporane 221

Capitolul 11 - Etnologia Oceaniei 227

1. Regiunea în ansamblul ei 227
1.1. Melaneziași Polinezia 228
1.1.1. Melanezia 229
1.1.2. Polinezia 230
2. Scurt istoric 232
2.1. Influența prejudecăților occidentale 232
2.2. începuturile etnologiei oceaniene 233
2.3. Perioada funcționalistă 233
2.4. Perioada postbelică 234
2.4.1. Problema schimbării culturale 234
2.4.2. Redeschiderea marilor dosare 235
3. Perspective actuale : două teme forte 237
3.1. Structură și eveniment 237
3.2. Politici le tradiției 238
4. Peisajul instituțional actual: starea de fapt 239

Capitolul 12 - Studiile europeniste 241

1. De la folclor la etnologie 242
1.1. Culturi populare și muzee 242
1.2. Naționalisme și regionalisme 243

2. De la cultura materială la organizarea socială 244
2.1. Naşterea unei etnologii ştiinţifice 244
2.2. ... sub influenţă 245
2.3. Europa văzută de anglo-saxoni 247
2.4. *„Anthropology at home"* 248
3. Etnologiile sinelui în Europa : o mantie de arlechin 249
3.1. Dezvoltarea instituţională şi denumirile 249
3.2. Dispersarea întrebărilor 250
3.3. Mişcarea de patrimonializare 251
4. Pentru o etnologie europeană 252
4.1. Cei doi poli ai comparaţiei 252
4.2. A compara procesele de construcţie simbolică a culturilor naţionale 253
4.3. Politicul şi cultura europeană 256

Capitolul 13 - Etnologia lumii arabe 259

1. Introducere 259
2. Căsătoria arabă : alianţă sau strategie? 260
3. Modelul segmentar şi violenţa 262
4. Raporturile de clientelă : ierarhie şi reciprocitate 264
5. Sfinţii: aconstrui carisma 266
6. Temele recente: abordările ritualurilor, ale minorităţilor şi ale statului 268

Capitolul 14 - Etnologia Indiei, a ariei himalayene, a Asiei de Sud-Est, a Chinei, a Japoniei 271

1. Subcontinentul indian 271
1.1. Intre indologi şi antropologi: problema organizării sociale 273
1.1.1. Abordarea sistemului castelor 273
1.1.2. Mecanismele interacţiunilor rituale 275
1.1.3. De la castă la individ 277
1.1.4. Castele şi Islamul 278
1.2. Rudenia 278
1.3. Temele recente ale cercetării indianiste 280
2. Aria culturală himalayană 281
2.1. Dintr-o barieră naturală oamenii au făcut o răspîntie a civilizaţiilor 281
2.2. Societăţi locale şi puteri centralizatoare 282
2.3. Comparaţii transhimalayene 283
2.4. Sociologia buddhismului şi studiul societăţii laice 284
3. Asia de Sud-Est şi lumea chineză 285
3.1. Cercetările în Asia de Sud-Est 285

3.2. Etnologia lumii chineze 288
4. Japonia 291
4.1. Vechile izvoare ale etnologiei japoneze 291
4.2. Față în față cu Occidentul 292
4.3. Abundența materialelor 295
4.4. Perspective 296

ISBN 973-8208-26-2

Redactor: **ION NICOLAE ANGHEL**
TEODORA DORDEA

Bun de tipar: 14.11.2002
Apărut: 2002
Coli de tipar: 19,25

Tehnoredactare computerizată :
ANDREEA TUTUNIC

Tiparul executat sub c-da nr. 407/2001,
la Imprimeria de Vest, Oradea,
str. Mareșal Ion Antonescu nr. 105.
România